N° 7 1935 Juillet-Août

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

LE PÉCHÉ PHILOSOPHIQUE

Quelques précisions historiques et doctrinales *(suite)*.

MABILLON.

C'est à l'époque où paraissait la troisième réponse des Jésuites aux dénonciations d'Arnauld qu'entre en scène Dom Mabillon. Il va introduire à Rome toute la littérature qui fleurissait alors sur le parterre du Péché philosophique (1). Le 19 février 1690, expliquant son envoi à Sergardi, il lui résume toute l'affaire :

« ...Je vous envoie quelques vers... sur le *Péché philosophique*. Vous verrez par cet extrait qu'il a été soutenu au collège des Jésuites de Dijon et deux ans plus tard à Louvain. Après quoi le grand Arnauld a écrit un libelle contre la doctrine du Péché philosophique. Son travail est si clair et si solide que nos Jésuites sont tout honteux d'une doctrine à ce point erronée, pour ne pas dire impie. Du coup ils ont confié au P. Bouhours le soin de rédiger une rétractation et comme une censure de cette doctrine pestilentielle, pour en arrêter

(1) D'après Hautefage et Dom Tassin, les Jésuites attribuèrent à Dom Estiennot le rôle joué par son illustre confrère et Sergardi. On aurait même cru un moment que le procureur général des Mauristes était l'auteur des *Dénonciations*. Cela donna au cardinal d'Aguirre, qui était Bénédictin, l'occasion de défendre ses frères tout en montrant une fois de plus sa sympathie pour l'auteur véritable de la dénonciation « que chacun aurait dû faire »... En fait, les Jésuites de France et des Pays-Bas n'ignorèrent pas longtemps d'où partait le coup. Cfr ARNAULD, t. XXXI, p. x; DEMAN, col. 261 et VALÉRY, *op. cit.*, t. II, p. 295, note.

les ravages. Malgré cela, les Pères de Louvain ont encore soutenu dans leurs disputes théologiques que le Péché philosophique pouvait faire punir son auteur, mais pas éternellement... Je ne dis pas ceci pour nuire en quoi que ce soit aux Pères de la Compagnie, mais puisque je vous dois entretenir de sujets littéraires, je ne pouvais passer sous silence cette petite histoire ...» (1).

Dix jours après, le 1er mars, Sergardi lui répond :

« Votre histoire du Péché philosophique m'a fait grand plaisir, et ce n'est pas sans un vif intérêt que j'ai lu et relu ces vers pleins de l'esprit le plus français et finement saupoudrés de sel; je les ai fait recopier sans retard et j'en ai distribué quelques exemplaires à mes amis. Ils vous en sont reconnaissants. Évidemment je saisirai l'occasion de *montrer ces spirituelles poésies au cardinal*, mon maître; mais de plus *j'en chatouillerai doucement les oreilles du Saint-Père* — si ses occupations lui en laissent le répit. Ne négligez donc pas de m'envoyer le libelle contre le Péché philosophique : il faut que je voie de mieux en mieux combien la morale des Jésuites s'écarte de la vérité » (2).

Rendons cette justice à Mabillon que, s'il envoie à son correspondant romain les documents accusateurs rédigés par les Jansénistes, il lui communique également la défense qu'édifiaient les Jésuites. Sait-il que le Saint-Office est déjà saisi de l'affaire ? En tout cas, le 12 mars, il mande de nouveau :

« On n'a pas encore publié la réponse à la rétractation du Péché philosophique. La doctrine s'en trouve en termes exprès dans le P. Georges de Rhodes, qui suit en cette matière l'opinion de de Lugo, Poninck (lisez : de Coninck), Lessius et Henriquez. Il est surprenant que l'auteur de la rétractation nie que cette doctrine ait jamais été soutenue par un Père de la Compagnie. *Il vaudrait mieux que cette doctrine pestilentielle fût condamnée* absolument *chez tous les auteurs* ».

Un autre jour, il rapporte à Sergardi qu'un malin a suggéré que la réfutation naturelle de la rétraction du Péché philosophique se trouve dans la quatrième *Provinciale* (3). Du coup, son ami

(1) VALÉRY, *Correspondance de Mabillon*, t. II, p. 219-220. Nous avons dit en quel sens il est vrai que les Jésuites de Louvain ont soutenu le Péché philosophique *comme* le soutenait le P. Musnier. Le rapprochement des deux thèses n'enlève rien à leurs différences radicales.

(2) VALÉRY, id., *ibid.*, lettre 208, p. 222.

(3) Id., lettre 211, p. 227. Cfr à ce sujet ARNAULD, t. III, Lettre 762, p. 282.

lui répond : « J'ai beaucoup recommandé les *Provinciales :* je les ai envoyées aux uns, j'en ai fortement recommandé aux autres une lecture attentive. » Et la conclusion qu'il en tire montre clairement le résultat visé : « Peut-être qu'émus par cette affaire écœurante, ils prendront la décision qu'ils jugeront utile à l'Église et propre à mettre au pas les Jésuites... » (1).

Aux yeux de Sergardi, l'affaire relève de la morale beaucoup plus que du dogme. Il y voit une nouvelle forme du laxisme, croyant ou feignant de croire que la Compagnie de Jésus s'est donné pour tâche de transformer en péchés philosophiques les plus grosses fautes des pécheurs endurcis, sans parler des infidèles (2)!

Telle est la doctrine monstrueuse dont il révèle l'existence aux grands personnages qui l'entourent :

« J'attends la réponse d'Arnauld à la rétractation du Péché philosophique. J'ai combattu avant-hier cette doctrine devant quelques *cardinaux jusqu'ici ignorants de la question* », dit-il dans la même épître (3).

Sergardi aurait pu méditer et divulguer dans son entourage la mise au point du P. Le Tellier dont Mabillon lui avait fait part. Elle soulignait très justement que la théorie du Péché philosophique n'avait jamais été tenue par le P. Musnier que dans les limites d'une hypothèse d'école, et *dans le sens des auteurs qui l'avaient soutenue avant lui.* Ce dernier enseigne lui-même que cette hypothèse est irréalisable. A preuve, ses écrits antérieurs à la dénonciation.

« Le professeur de Dijon, écrit-il,... combat formellement dans ses écrits les erreurs qu'on lui attribue... Nous avons les écrits dictés par ce professeur, et l'on n'a oublié nulle des formalités qui peuvent

(1) « Forsan rei foeditate permoti id consilii capient quod in Ecclesiae utilitatem et Jesuitarum moderationem cessurum esse judicabunt... » Id., *ibid.*, lettre 219, p. 241.

(2) « Le gros du monde n'en crut pas moins qu'ils favorisaient cette erreur, et que leur confrère de Dijon était un enfant perdu qu'ils avaient lâché à dessein de voir de quelle manière on recevrait la proposition... » Mémoires de l'abbé Le Gendre, p. 124.

(3) C'est nous qui soulignons.

faire foi que ce sont ses véritables écrits. Voici ce qu'ils contiennent... ».

Il cite alors les objections du professeur et ses réponses :

« Il est moralement impossible qu'aucun d'eux [les fidèles] sache que ce qu'il fait est contre la droite raison et qu'en même temps il ne voie pour le moins confusément qu'il offense Dieu. Il est vrai que c'est une chose *métaphysiquement* possible qu'un chrétien commette des actions criminelles sans avoir aucune pensée de Dieu, et en ce cas-là, ce ne seraient pas des péchés mortels, *mais c'est un cas qui n'arrive jamais* » (1).

Dans sa cinquième *Lettre*, Le Tellier citera cet autre passage du P. Musnier :

« Il n'est pas de sauvage qui offense sciemment la morale naturelle sans se rendre compte qu'il viole une loi et qu'il offense un législateur suprême, encore qu'il ne le connaisse que confusément » (2).

Pour illustrer la doctrine enseignée par le P. Musnier, le P. Le Tellier dès ce moment et jusqu'au bout en appelle à la doctrine des docteurs et théologiens de l'Ordre, ses maîtres, ses prédécesseurs, ses inspirateurs, et même aux auteurs d'autres Ordres. Il repousse les mensonges de fait, nie que les Jésuites aient jamais enseigné la réalité du Péché philosophique, puis il réfute les erreurs doctrinales relatives à l'ignorance invincible et à la culpabilité du péché purement matériel; il cite abondamment les auteurs de toutes écoles : Dominicains, Bénédictins, Carmes, Frères Mineurs... Nous ne pouvons que renvoyer à son travail, quitte à en mentionner plus loin quelques-uns. Nous rapprocherons simplement de la thèse du P. Musnier le passage du P. de Rhodes dont il s'est inspiré : « L'offense de ceux qui ignorent Dieu ou l'interdiction divine est un péché moral, mais non pas une offense faite à Dieu, non pas un péché mortel... » (3).

(1) *Sentiments des Jésuites...*, p. 18-19, seconde *Lettre*. — Au sujet des écrits du P. Musnier, voir l'avis de Monsieur TRONSON, p. 694, n. 2.

(2) « Nullus barbarus advertens malitiam moralem peccat quin sciat violari a se legem aliquam et offendi supremum aliquem Legislatorem, quem tamen solum confuse cognoscit » (MUSNIER), *Tract. de Peccatis*, art. 1, De essentia peccati. *Sentiments des Jésuites...*, appendice à la page 165, ad calcem.

(3) DE RHODES, *Theologia scolastica*, Lyon, 1671, t. I, disp. 1, quaest. 1, sect. 1 «... Peccatum morale in iis qui Deum vel omnino ignorant, vel actu

Or personne ne s'était avisé de déférer au Saint-Office le livre du P. de Rhodes paru en librairie en 1671.

La seconde *Lettre* des Jésuites était suivie du *Sentiment du Professeur de Dijon.* Cette pièce est à lire en entier, on en a trop souvent parlé sans la verser au débat (1).

« Sentiment du Professeur de Dijon sur sa thèse du Péché philosophique ».

« J'ai appris avec un extrême étonnement et avec le sentiment de douleur que je devais, en lisant l'écrit intitulé « Nouvelle hérésie, etc.. », qu'à l'occasion d'une thèse que j'avais fait soutenir dans le collège de Dijon le jour de juin 1686 (sic), sur la matière des péchés, quelques personnes ont excité un scandale parmi les fidèles, en ne me rendant pas coupable moi seul, mais toute notre Compagnie avec moi, comme si, de l'aveu des supérieurs et selon les principes fondamentaux de notre théologie, j'avais enseigné qu'une grande partie des crimes qui se commettent soit par les chrétiens, soit par les infidèles, ne sont point des offenses de Dieu et ne méritent ni sa haine, ni la peine éternelle. Et comme j'apprends que l'on doit faire bientôt paraître une apologie au nom de la Compagnie contre une si injuste accusation, j'ai cru qu'afin de contribuer ce qui est en moi pour la défense de tout le Corps et pour ma justification particulière, je devais déclarer publiquement ce qui suit :

I. — La thèse dans laquelle j'ai dit que le Péché philosophique n'est point une offense de Dieu, qu'il ne mérite point sa haine, ni les peines éternelles, cette thèse, dis-je, est à la vérité conçue en des termes qui, contre mon intention, en peuvent faire deux propositions entièrement différentes, l'une absolue, qui est qu'il se commet en effet des péchés purement philosophiques par toutes les personnes qui ne connaissent pas Dieu, ou qui ne pensent pas actuellement

non considerant, vere nihilominus peccatum est grave, sed nullo tamen est Dei offensa, neque peccatum mortale dissolvens Dei amicitiam, neque dignum poena aeterna ».

Voici les termes du P. Musnier, pour la comparaison :

« Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationi... » quod « ... quantumvis grave, in illo qui Deum vel ignorat, vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei, neque peccatum mortale dissolvens Dei amicitiam, neque aeterna poena dignum » DENZ.-B., 1290.

Voir les autres textes dans *Sentiments des Jésuites...*, par exemple p. 113 sq., p. 165 sq.

(1) DU PLESSIS D'ARGENTRÉ la reproduit. *Collectio Judiciorum*, t. III, p. 355.

à Lui, et l'autre hypothétique, qui dit simplement ce que serait ou ne serait pas le Péché philosophique, eu égard à la seule notion des termes, supposé qu'il s'en commît quelqu'un, mais sans affirmer qu'il s'en commette effectivement. Quant à cette première proposition absolue, non seulement Dieu m'est témoin que jamais rien ne fut plus éloigné de ma pensée, mais encore les écrits de théologie que j'ai dictés publiquement sur ce sujet en font foi. Car outre que les arguments dont je me suis servi pour prouver ma thèse ne concluent que par forme d'hypothèse, j'ai condamné et réfuté très expressément au même endroit la proposition absolue avec toutes les conséquences odieuses que l'on en tire contre moi, et j'ai souvent déclaré en termes formels que l'ignorance et l'inadvertance qui rendraient le Péché purement philosophique étaient une chose moralement impossible soit parmi les chrétiens, soit parmi les infidèles : ce que j'ai pris à tâche de montrer par des preuves fondées sur l'autorité et sur la raison. Et c'est encore pour cela que j'ai averti par deux ou trois fois que mon assertion parlait d'une chose qui n'arrive jamais et qui ne peut même pas arriver; tant s'en faut que j'aie fait du Péché philosophique une chose commune et ordinaire, ainsi qu'on me l'impose faussement et sans sujet.

Quant à la proposition prise comme une simple hypothèse, qui dit précisément ce que serait ou ne serait pas le Péché philosophique s'il y en avait, je ne l'ai pas enseignée comme un sentiment particulier à notre Compagnie, mais comme une doctrine publiquement reçue dans les écoles, à laquelle je n'ai nullement prétendu donner plus de crédit que ne lui en peuvent attirer l'autorité ou les raisons des Docteurs qui l'ont approuvée.

II. — C'est pourquoi, quelque jugement que des théologiens ou d'autres puissent porter de ma thèse, je déclare en second lieu que cela ne peut me regarder en particulier, ni la Compagnie non plus. Car si quelques-uns prenant cette thèse comme une proposition absolue, la traitent d'hérétique et d'impie, ils ne condamnent rien que je n'aie moi-même condamné et réfuté depuis longtemps. Que si l'on estimait que ma proposition prise comme une pure hypothèse méritât le nom d'hérésie, en ce cas-là, ni moi, ni la Compagnie n'y aurait pas plus d'intérêt que d'autres théologiens qui ont soutenu cette opinion : et je me mettrais peu en peine de la défendre, ne l'ayant soutenue qu'en tant qu'elle m'a paru qu'elle était reçue dans l'Église, ou du moins qu'elle n'y était pas condamnée.

François Musnier, S. I. (1). »

(1) *Sentiments des Jésuites...*, p. 46 sq. Le document est net et met les choses au point de la meilleure manière. C'est tout ce qu'apportera le Père

Après ces textes qui disent que ni le P. Musnier, ni aucun théologien de la Compagnie n'ont soutenu le Péché philosophique que *comme une hypothèse d'école*, et que le professeur de Dijon n'a enseigné que ce qui s'enseignait avant lui dans son Ordre et ailleurs (1), il faut conclure : ou bien ils disent vrai, et alors la dénonciation d'Arnauld n'a pas de sens : en tant qu'elle vise l'Ordre tout entier, elle s'attaque à des théologiens parfaitement orthodoxes; en tant qu'elle vise le professeur de Dijon, elle perd toute sa force après la déclaration que l'on vient de lire; ou bien alors ils mentent tous. Arnauld choisit sans hésiter. A toutes les déclarations des Jésuites, il répond en substance : Ce n'est pas vrai! La Compagnie tient que le Péché philosophique est une réalité courante, elle corrompt la morale. Qui dit la vérité ? Des hommes de tous pays, étrangers à la querelle, morts depuis des années sans l'avoir soupçonnée, ou qui enseigneront après qu'elle sera éteinte, sans que personne ait jamais songé à les inquiéter à propos d'une opinion commune dans leur Ordre, ou bien cet homme dont on sait l'entêtement dans une affirmation une fois avancée, et dont Bremond dit qu'il « incarne toutes les formes du mensonge religieux ?» (2).

Arnauld, malgré ses 78 ans, répondait toujours. Il répliqua aux deux premières *Lettres* des Jésuites par une *Troisième Dénonciation*. En collaboration avec l'Oratorien Quesnel, il écrivit les *Récriminations des Jésuites*... (3) et le feu des publications reprit de plus belle. La *Troisième Dénonciation*, qui dut

dans ce débat. Tant de bruit autour de sa thèse ne le troublera pas le moins du monde dans l'exercice tranquille de sa charge de professeur.

(1) Ajoutons : et ce qui continuera de s'enseigner dans la suite, comme nous le montrerons par des textes de Platel et de Lacroix.

(2) *Op. cit.*, t. V, p. 292.

(3) Cfr ARNAULD, t. XXXI, *Préface*, p. IX, note A et t. III, lettre 766 : « Pour la récrimination du Jésuite, on l'a repoussée dans un écrit à part où on ne dit rien que de conforme à l'École de saint Thomas. On vous l'aura peut-être envoyée vendredi » (23 avril 1690), p. 287. Quesnel est le seul à parler d'un libelle peu connu : « L'auteur des *Additions contre le Péché philosophique* ne sait pas trop ce qu'il dit, mais n'importe, c'est toujours beaucoup qu'il soit opposé au mal... », p. 137. A. LE ROY, *op. cit.* Cfr DEMAN, *art. cit.*, col. 259.

paraître en mai 1690 (1), reçut une réponse du P. Bouhours, sa deuxième *Lettre*, la troisième des Jésuites. Celle-ci à son tour attira la *Quatrième Dénonciation* du chef des Jansénistes. Le P. Serry écrivit alors sa *Deuxième Lettre d'un Docteur en Sorbonne*, suivie des *Quatrième* et *Cinquième Lettre* des Jésuites, toutes deux du P. Le Tellier (2).

A Rome cependant, on suivait avec attention les phases de la bataille. Attaques et réponses y parvenaient l'une après l'autre. Le 3 avril, par exemple, Mabillon écrivait à son ami :

« Comme vous me l'avez demandé, je vous envoie le libelle contre le Péché philosophique; vous y trouverez en appendice ces vers français dont vous et vos amis vous êtes tant réjouis. Ils manquaient à la première édition, mais on les a ajoutés à la seconde, imprimée ici clandestinement. J'y joins le second antidote des Pères (Vous avez récemment reçu le premier). On vient de publier leur *Troisième Lettre :* je vous l'envoie pour la nouveauté » (3).

Ces envois arrivent à destination, et cette destination n'est pas, on s'en doute, la table du seul Sergardi. Voici ce que répond en effet, le 24 avril, le secrétaire littéraire du pape :

« J'ai reçu également le second antidote des Pères, mais je n'ai pas encore pu le lire; c'est que j'ai ouvert votre envoi devant le cardinal, mon maître, et j'ai dû le lui donner » (4).

Et le 9 mai :

« J'ai sous les yeux la *Troisième Lettre* des Pères sur le Péché philosophique. Cette lettre est un peu partout à Rome le thème des conversations; elle entretient la verve et l'espoir des méchants et l'indignation des bons. Je ne vous cacherai pas que je viens d'avoir

(1) « Vous aurez reçu la troisième dénonciation... » Lettre du 7 juin, à du Vaucel, ARNAULD, t. III, p. 291, lettre 769.

(2) Ces lettres ont été réunies en un volume, sous le titre « *Sentiments des Jésuites sur le Péché philosophique* », Paris, Ballard, 1694. Pour plus de commodité, c'est à cette édition — inconnue de Sommervogel — que nous renvoyons toujours. Comme ceux-ci, les autres libelles sont de petits in-18 ou in-16 anonymes. Ceux du P. SERRY ont été édités avec ses *Œuvres*, Venise, 1770.

(3) VALÉRY, t. II, p. 250, lettre 223.

(4) Id., lettre 225, p. 253.

là-dessus une discussion avec un Jésuite. Il avait le front de défendre la thèse de Dijon avec tant d'audace impie que je me suis tu, confondu de stupeur » (1).

Sans doute les Jésuites se chargeaient-ils eux-mêmes de répandre leurs libelles défenseurs. Il était temps. Voici que l'opinion romaine se passionne à son tour pour la question. La lettre du 6 juin en témoigne :

« Je ne puis vous dire avec quelle impatience j'attends le second écrit d'Arnauld... Ici aussi, tout cela est débattu avec intérêt par tous les hommes sensés, et *nous verrons bientôt, je pense, le monstre châtié.* On a édité en italien les vers dont je vous ai parlé dans ma lettre précédente... Maintenant on se passe sous le manteau une espèce d'apologie attribuée aux Pères, mais qui attaque avec virulence et pourfend cette doctrine... » (2).

De son côté, Mabillon encourage son ami et lui dit, le 11 juin, que le meilleur moyen pour lui de se mettre à l'abri des foudres des Pères, à qui il a enlevé un novice, est de se rendre utile à la cause de l'Église en faisant condamner la doctrine du Péché philosophique :

« *Agissez avec énergie pour que la doctrine du Péché philosophique soit le plus tôt possible condamnée à Rome et que la censure en soit divulguée* dans toute la chrétienté... » (3).

Encore une fois, pour apprécier l'efficacité du rôle de Mabillon, il ne faut pas perdre de vue que son correspondant, l'humaniste Sergardi, a l'oreille du pape et de plusieurs cardinaux. Les mots suivants nous montrent son rôle d'indicateur intimement mêlé à ses occupations de secrétaire pour la correspondance littéraire :

« Tout cela [il s'agit d'un envoi de Mabillon] m'est arrivé bien à point, et c'est merveille de voir comme des hommes de science

(1) Id., lettre 229, p. 263.

(2) Id., lettre 235, p. 272-273. Précisons une fois de plus : Un Jésuite romain défend la thèse de Dijon *dans le sens d'une hypothèse;* les Pères attaquent cette doctrine *dans le sens d'une réalité* du Péché philosophique.

(3) « Age pro virili ut Peccati philosophici doctrina quantocius in Urbe proscribatur, eaque censura per totum orbem christianum disseminetur ». Id., lettre 236, p. 275.

viennent me trouver et me demander communication de cette littérature nouvelle... » (29 juin) (1).

Pendant ce temps, du Vaucel envoie les meilleures nouvelles à Antoine Arnauld, qui les enregistre avec des actions de grâces :

« On doit louer Dieu du bon état où vous nous mandez que sont les... affaires... du Péché philosophique... Je travaille à la quatrième dénonciation... » (7 juin) (2).

Les Jésuites savaient qu'ainsi, peu à peu, une condamnation se préparait, et ils faisaient tout pour l'écarter. Ils présentèrent au Saint-Office une requête qui dénonçait les attaques d'Arnauld, l'accusait de calomnie et rappelait la doctrine du cardinal de Lugo au sujet du Péché philosophique et accompagnèrent leur supplique de la déclaration du P. Musnier. Ainsi espéraient-ils éviter un geste qu'ils jugeaient inutile pour l'orthodoxie et profitable aux Jansénistes. Cette condamnation, tout le camp adverse l'attendait. Elle vint, mais point sous la forme qu'on espérait. Le 18 juillet, Sergardi se fait l'écho de l'attente universelle :

« Le bruit court à Rome que la Congrégation du Saint-Office a récemment condamné le Péché philosophique. Nous attendons impatiemment que soit publiée officiellement une nouvelle si bonne et si profitable à la religion, et qu'on ferme ainsi la bouche aux impudents... » (3).

La condamnation.

Le 24 août, le pape Alexandre VIII signait le décret de la Congrégation du Saint-Office condamnant comme scandaleuse, téméraire, offensive des oreilles pies, erronée, la proposition suivante :

« Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationi, theologicum vero et mortale est transgressio libera divinae legis. Philosophicum quantumvis grave, in illo qui Deum vel ignorat, vel de Deo actu non

(1) Id., lettre 242, p. 283.
(2) Arnauld, t. III, p. 291, lettre 769.
(3) Valéry, t. II, p. 289, lettre 245.

cogitat, est peccatum, sed non est offensa Dei, neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, neque aeterna poena dignum » (1).

C'était la thèse de Dijon.

Le 30 octobre, Mabillon enregistrait la victoire en ces termes :

« Le décret de condamnation du Péché philosophique nous est enfin arrivé. Les bons applaudissent, tandis que les intéressés grincent des dents. La *Quatrième Dénonciation* vient de paraître, je ne vous l'enverrai que si vous me la demandez... » (2).

Le but est atteint, semblerait-il. Mais il est navrant de constater que les *bons* dont parle le Bénédictin sont avant tout ces Jansénistes à qui l'Église de France est redevable de tant de maux, sensibles encore de nos jours. On peut être persuadé que Mabillon avait cru faire son devoir strict en soutenant, par l'envoi de pamphlets jansénistes, la campagne de calomnie, entreprise dans le monde chrétien à propos d'une phrase maladroite du P. Musnier. Pour comprendre l'état d'esprit et la bonne foi des adversaires des Jésuites, il faut se rappeler à quel point le Jansénisme avait infecté l'Église gallicane, le clergé et l'épiscopat. Il faut, par exemple, lire la lettre de Bossuet à son correspondant romain, Jean Phelipeaux, de février 1697, et sa lettre au pape Innocent XII, du 23 du même mois. L'évêque de Meaux déplore l'approbation donnée au livre du cardinal Sfondrati sur la prédestination. A Phelipeaux, il dit :

« Si on épargne ce livre, il faut révoquer la condamnation du Péché philosophique. Je ne puis le croire, et ce serait un scandale public... ».

Au pape, il reproche d'avoir toléré la publication de la théorie de Sfondrati sur l'inculpabilité théologique de ceux qui ignorent tout de Dieu :

« Si vous ne repoussez pas ces erreurs par un jugement ferme et clair, écrit Bossuet au Saint-Père, *tout s'écroule...* ».

Et quatre signatures épiscopales accompagnent la sienne, ce

(1) DENZINGER-B., 1290. Voir le texte complet du décret dans VIVA, éd. 1711, pars III, p. 33 ou dans DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, *op. cit.*, t. III, p. 365.

(2) VALÉRY, t. II, p. 301, lettre 252.

sont celles de Le Tellier, de Sève, de Noailles, de Brou (1).

Mabillon se réjouissait de cette mesure heureuse et ferme, mais dans sa lettre suivante, il recommandait à Sergardi la discrétion sur son rôle en cette affaire, ce qui est la meilleure façon de revendiquer ses responsabilités... :

« Quant à moi, écrit-il, je ne m'en tirerais pas indemne si les Pères venaient à savoir ce que je vous écris. Mais, sûr de votre discrétion, je n'hésite pas à vous dire ce que je pense... » (13 novembre 1690) (2).

Un certain nombre d'évêques ajoutèrent leur censure à celle de Rome (3), et tout le camp célébra avec transports une belle victoire, consolante encore qu'incomplète. On n'avait pas, en effet, prononcé dans le décret le nom du professeur, ni celui des Jésuites, ni fait aucune mention de personne ou de lieu.

Les Jansénistes qui ne s'étaient point hâtés de se réjouir eurent lieu de le regretter. Le 7 décembre, étaient condamnées, de la même facon que le Péché philosophique, 31 propositions, dont plusieurs leur tenaient au cœur. « Le coup fut dur pour eux » (4). Les 18, 22, 23^{mes} par exemple étaient nettement inspirées du livre « *de la Fréquente Communion* », et la 2^{me} : « L'ignorance invincible n'excuse pas du péché formel celui qui agit dans l'état de nature déchue » rappelle singulièrement certaines thèses de Louvain, opposées à celles des partisans du Péché philosophique, et la rigueur avec laquelle Arnauld

(1) Bossuet, *Correspondance*, Les Grands Écrivains de France, 1914 t. VIII, lettres 1462 et 1464, p. 147-148 et 164 sq. « Malgré cette mise en demeure, ajoute l'éditeur de la *Correspondance*, Rome ne porta aucun jugement contre le livre de Sfondrati ».

(2) Valéry, t. II, p. 304, lettre 254.

(3) Nous savons par l'abbé Le Gendre, alors secrétaire de l'archevêque de Paris, que les Jansénistes voulaient faire censurer le Péché philosophique par l'assemblée du clergé de 1690. Mais l'intervention du roi fit que l'assemblée fut congédiée avant la réalisation du projet (*Mémoires* de l'abbé Le Gendre, p. 125).

(4) Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. XIV, p. 1070.

interprétait ce principe de droit : « L'ignorance du droit naturel est condamnable chez tous les adultes » (1).

La *Cinquième Dénonciation* était composée quand son auteur apprit la condamnation. Il n'hésita pas à la lancer dans le public. Du Vaucel rêvant d'autres rigueurs, Arnauld songea un instant à lui faire présenter au pape une lettre sollicitant la censure de différentes thèses de Jésuites sur le Péché philosophique — hypothétique, bien entendu, — mais il y renonça :

« C'est assez que j'aie fait condamner le dogme. On pourrait attribuer à un acharnement contre les Jésuites que j'en fasse davantage... Le vacarme est utile, mais il est déjà fait, et la *Cinquième Dénonciation* le renouvellera... » (2).

Dans sa *Sixième lettre ou Avis à M. Arnaud...*, le P. Le Tellier ne se borna pas à défendre son Ordre contre les imputations du Janséniste, il prit l'offensive et montra au grand homme que la censure des 31 propositions l'atteignait en plein cœur. Puis, en un foudroyant réquisitoire, il le convainquit de falsification de textes et de mensonge effronté. Mais convainc-t-on un Arnauld — surtout s'il est de bonne foi ? — En tout cas, la querelle prit fin de ce côté et sur ce terrain.

Les autres « affaires » du Péché philosophique — de Marseille, de Reims, de Montpellier, de Rouen et d'ailleurs — n'auront aucune suite. Elles ne pouvaient en avoir, car partout les Jésuites entendirent bien continuer comme par le passé un enseignement conforme à la condamnation d'une erreur qu'ils réprouvaient tous (3).

(1) DENZ.-B., 1308, 1312, 1313. — 1292. Cfr ARNAULD, *op. cit.*, t. XXXI, p. 39, 155 et 269. Sur le caractère équivoque de ce principe chez Arnauld, du Vaucel attire l'attention de son correspondant : cfr Lettres 779 et 781, ARNAULD, t. III, p. 302 et 308.

(2) 3 novembre 1690. ARNAULD, t. III, p. 311, lettre 782.

(3) Cfr DEMAN, *art. cit.*, col. 268, et MORTIER, *Histoire des Maîtres Généraux... des Fr. Prêcheurs*, Paris, 1914, t. VII, p. 242 sq.

Sur ces affaires de Marseille et surtout de Rouen, la « littérature » ne manque pas. Mais il faut avoir soin de lire les écrits des deux *parties* pour juger moins partialement. En toutes ces querelles d'écoles plus que d'Église, les adversaires ne faisaient pas assez le départ entre l'opinion libre et le dogme. Dans celle de Rouen, par exemple, le P. Noël Alexandre, O. P.,

Pourquoi donc le Saint-Office condamna-t-il la thèse de Dijon ?

Il faut reconnaître avec le P. Musnier lui-même (1) que l'énoncé en était ambigu (2). Elle avait le tort de ne pas distinguer entre ignorance *vincible* et *invincible*, advertance *coupable* et *non coupable*. Elle n'avait pas l'aspect d'une *hypothèse*, et pouvait donc induire en erreur des gens de bonne foi mais étrangers aux disputes théologiques et à leur histoire. Mais aussi et surtout il était maladroit et inopportun de la jeter telle quelle dans le domaine public. Enfermée entre les murs d'un collège de province, elle pouvait passer inaperçue : la doctrine qu'on y enseignait lui donnait son vrai sens et son commentaire orthodoxe. Lancée dans la circulation, *expliquée à l'envers*, elle devenait dangereuse, c'était du laxisme cristallisé. Quoi qu'il en soit de la responsabilité de celui qui la divulgua, en dénatura le sens, en fit un « vacarme » — c'est son mot — étourdissant, une fois que cette thèse eut été introduite à Rome, il était bien difficile qu'un homme mis en garde contre le laxisme, comme l'était Alexandre VIII, négligeât longtemps de la condamner. Vivement sollicité de plusieurs côtés, il ne voulut pas avoir l'air de favoriser ce mauvais courant. L'abus qu'on faisait d'un pareil texte était manifeste. Il fallait y couper court. C'était — même si le pape n'y songeait pas — le meilleur service à rendre aux Jésuites.

Notons aussi que des auteurs — et non des moindres —

croyait la foi menacée de ruine en même temps que telle thèse du thomisme, tandis que les PP. Buffier et Daniel, s. I., ne voulaient voir que l'attachement aux doctrines gallicanes ou rigoristes du P. Alexandre qu'ils combattaient. Celui-ci fut en effet quelque temps de ces « égarés qui, entraînés par la passion, cette mère de toutes les sectes, menaçaient... l'honneur de l'Ordre de Saint-Dominique ». MORTIER, *op. cit.*, p. 232.

Au demeurant, ces querelles entre frères sont rapetissantes et sans intérêt. On ne voit pas qu'elles aient fait progresser de beaucoup la vérité ni grandi l'Église de Dieu.

(1) Sentiment du professeur..., dans *Sentiments des Jésuites*, p. 47.

(2) M. VON PASTOR écrit, rapportant la condamnation avec impartialité : « ... die These von Dijon war jedenfalls unklar abgefasst und wurde von Alexandre VIII mit Recht verurteilt ». *Op. cit.*, p. 1069.

incriminés à tort pour leur « doctrine du Péché philosophique » avaient employé des expressions telles que « adultère, inceste philosophique », et autres semblables. Entre théologiens, on pouvait encore se comprendre (1), mais ces mots, jetés par Arnauld sur le marché aux curiosités, prêtaient flanc à la funeste équivoque qui pèse sur tout le débat entre *possibilité métaphysique* et *réalité courante* du Péché philosophique. Le « public » ne s'intéresse guère qu'à la réalité et imagine difficilement qu'on puisse parler d'adultère et de péché philosophiques, si cela n'existe pas. Comment ces choses à l'aspect si avenant n'existeraient-elles que dans ce domaine dont l'accès lui reste interdit ? Les adversaires de l'hypothèse surent exploiter cette gaucherie et faire de ces expressions des mannequins terrifiants pour théologiens et des fantômes scandaleux pour dévots. Sergardi lui-même ne dit-il pas — en plaisantant, c'est vrai — : « Ainsi donc... je ne commettrai plus désormais que des péchés philosophiques !... ». Et Madame de Sévigné écrit qu'elle n'est pas du système du Péché philosophique (2). C'est par les conséquences morales qu'on en tire — à tort ou à raison — que les théories deviennent dangereuses. On voit le sens de l'abus auquel aboutissait l'opinion outrageusement déformée par Arnauld et ses amis, malgré les protestations des Jésuites.

Quelqu'un était-il atteint ou même visé par la censure de Rome ? Le texte du décret pontifical montre assez que le Saint-Siège ne songeait pas à condamner des auteurs tels que Lessius et de Lugo. Il entendait simplement censurer une proposition qui lui était présentée et *telle qu'on la trouvait* au sein du beau tapage créé autour d'elle depuis des mois. « Le Saint-Père a appris qu'une thèse *récemment* mise au jour... *Audivit... de novo erumpere....* » Ce qui est nouveau, c'est précisément cette forme maladroite sous laquelle l'avait rédigée le P. Musnier et le sens inadmissible que lui avaient attribué

(1) Et encore ! Voir ce que dit à ce sujet la *Theologia universa* de THOMAS DE CHARMES, Lethielleux, 1885, t. IV, p. 493.

(2) VALÉRY, *op. cit.*, lettre 208, t. II, p. 222. Mme DE SÉVIGNÉ, *op. cit.*, t. IX, p. 484.

les Jansénistes. Dans ce qu'on appelle d'un mot confus la « *doctrine* » du Péché philosophique, il faut donc distinguer ce qui est récent, et ce qui est ancien et commun aux théologiens antérieurs, jésuites ou non. Il faut distinguer de l'*hypothèse* du Péché philosophique, telle qu'elle se dégage naturellement d'un principe théologique et telle qu'elle fut soutenue par les plus graves auteurs, l'*erreur* du Péché philosophique, telle qu'elle est formulée dans une proposition mal rédigée et pour ce condamnée (1).

L'HYPOTHÈSE DU PÉCHÉ PHILOSOPHIQUE

SENS ET PORTÉE DE LA CONDAMNATION.

Cette distinction, les Jansénistes n'ont pas voulu la faire. Ceux qui parlent aujourd'hui encore du Péché philosophique négligent souvent de montrer qu'ils la font et que leur position n'est pas celle d'Arnauld. Il faut cependant rendre aux Jésuites du XVII^e^ siècle et de toujours cette justice qu'ils reconnaissent tous sans exception que n'importe quelle inadvertance actuelle, n'importe quelle ignorance ne suffit pas à excuser du mal que l'on commet. Il est des ignorances, des inadvertances vincibles, c'est-à-dire coupables, parce qu'elles résultent d'une faute antérieure ou concomitante.

Mais s'il se rencontrait un athée négatif, c'est-à-dire un homme qui ignorât Dieu de bonne foi, offenserait-il encore en quelque façon le souverain bien en agissant contre sa conscience ? *Tel est l'unique problème* qu'envisageaient les Jésuites en traitant du Péché philosophique : il concerne exclusivement les athées irresponsables de leur athéisme (2). Relevant, d'autre part, de l'ordre purement théorique, il garde sa raison d'être, même

(1) On verra ainsi dans quel sens il faut recevoir la formule de l'abbé Hemmer : « Alexandre VIII... proscrit la *bizarre doctrine* du Péché philosophique ». Cfr D. T. C., t. I, article *Alexandre VIII*.

(2) Et le cas, chimérique à première vue, du chrétien qui ne se rendrait pas le moindre compte du caractère divin de la défense qu'il enfreint en violant l'ordre moral, dans un vol, par exemple. Par définition, c'est un cas d'irresponsabilité et... de chimère!

s'il n'entraîne aucune conséquence pour la vie courante, même s'il est avéré que l'athéisme invincible ne s'est jamais trouvé sur la terre.

Il ressort de là que, si la *doctrine* du Péché philosophique était une *erreur*, ce ne serait certainement pas du point de vue d'où jugeait Arnauld, mais seulement dans la mesure où il serait prouvé qu'aucune notion de bien ni d'obligation morale n'est métaphysiquement concevable dans une conscience que n'illumine pas la moindre notion de Dieu. Ceci est-il démontré par des arguments irréfutables? Les uns le nient, d'autres l'affirment. D'après ces positions de départ, devant le cas d'un athée négatif, ceux qui l'affirment disent : il commet un *péché théologique formel*, ou il ne commet *aucune faute*, selon qu'une référence explicite ou implicite à Dieu leur semble nécessaire pour constituer une faute théologique. Ceux qui le nient déclarent : il ne commet q'un Péché philosophique.

Les thomistes, rejoints d'ailleurs par des théologiens venus de divers points de l'horizon, estiment que l'idée d'obligation *contient* l'idée de Dieu. La syndérèse n'oblige qu'en tant qu'elle est elle-même une connaissance *implicite* de Dieu (1). Quelques-uns d'entre eux, suivant en cette voie le cardinal Billot, jugent même cette référence *implicite* à Dieu, insuffisante pour entraîner une offense d'ordre infini. Ils exigent une référence *explicite* et concluent que l'athée négatif ne peut pas se sentir obligé et reste perpétuellement plongé dans les ténèbres d'une sorte d'enfance morale (2).

(1) Le travail de la métaphysique moderne depuis Kant a mis en lumière et fortement enrichi la notion d'*absolu*. Pour ceux qui admettent que cet *absolu* est nécessairement et toujours présent à la pensée, le Péché philosophique ne peut être qu'une abstraction. Ainsi dans toute affirmation, le dynamisme de l'esprit humain *impliquerait* une référence à Dieu comme à l'absolu. — On leur répondra sans doute qu'une telle *intuition* est incapable de fonder une responsabilité d'ordre moral. Seul un *jugement* selon la forme classique peut rendre l'homme *certain* de l'existence d'un absolu et de l'offense qui le vise : Cette obligation me vient d'un être infini, donc... cfr Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique*, t. V, et Descoqs, *op. cit.*, p. 57 sq.

(2) Billot, *Disquisitio de natura et ratione peccati personalis*, Romae, 1900,

De l'autre côté, les théologiens qui, à la suite de Suarez, Lessius et de Lugo, se font de l'obligation une idée indépendante de toute notion de Dieu, voient dans la syndérèse une loi qui commande ou défend le bien ou le mal parce qu'il est convenable ou non à la fin de l'homme, et non parce qu'il est ordonné ou interdit. L'athée négatif est pour eux un homme qui peut manquer à la loi naturelle portée par Dieu sans savoir que c'est Dieu qui la porte.

Voici par exemple comment raisonne Suarez : Puisque toute nature porte en soi ses lois, puisque certains actes, comme le blasphème, sont mauvais par nature et non parce que Dieu les interdit, leur malice est logiquement antérieure à la défense divine et peut apparaître telle. Par conséquent, l'homme discerne déjà dans sa seule nature la loi du bien et du mal qui l'oblige à faire ceci et éviter cela (1). Par conséquent l'athée négatif peut — logiquement — violer la loi de sa nature sans s'être rendu compte de la portée de son acte dans le domaine divin; cet athée n'offenserait pas Dieu en manquant à ses obligations. Il pourrait commettre un péché *philosophique*. Dans l'état où l'on suppose cet homme, il s'en tiendrait au « malum », ignorant le « prohibitum » (2).

Cette conception de la moralité s'appuie sur de solides raisons métaphysiques. Toute nature a ses lois. Y contrevenir, c'est la détruire. L'homme, en prenant conscience de sa nature, prend aussi conscience des lois qui la régissent; s'il veut rester un homme, il doit faire le bien, agir en conformité avec sa fin dernière. S'y refuser, c'est déchoir, c'est se désaxer. Ainsi,

p. 23 et « *La Providence de Dieu et le nombre infini d'hommes en dehors de la voie normale du salut* », dans *Études*, 1920, t. 164, p. 385 sq. Déjà Vitoria, ainsi que l'a fort bien montré le P. de Blic, n'avait reculé devant cette opinion que par crainte de quitter les sentiers battus. Cfr « *Vie morale et connaissance de Dieu d'après François de Vitoria*, dans *Revue de Philosophie*, 1931, p. 581 sq.

(1) SUAREZ, *De legibus*, Lib. I, cap. 2, n. 7. Cfr Lib. II, c. 6, n. 11, et *De bonit. et malit. act. human.*, disp. 2.

(2) « ... Unde posita illa hypothesi, recte sequitur actum esse malum, non prohibitum » (Mais il ajoute aussitôt : « Non tamen inde inferri potest illa duo esse *in re* separabilia... »). SUAREZ, *De Legibus*, c. VI, n. 11 sq. Édit. 1613, p. 81 sq.

logiquement et psychologiquement, on peut dire que le bien et l'obligation sont fondés sur la nature des choses avant de l'être sur un vouloir positif, fût-ce un vouloir de Dieu. Pourquoi, d'ailleurs, disent ces théologiens, devrions-nous nous soumettre à cette injonction divine qui serait censée établir l'ordre moral en l'imposant légalement, si, avant qu'elle soit portée à notre connaissance, nous ne sentions pas déjà qu'*il est bien et obligatoire d'obéir* à sa conscience ?

Et en quoi la connaissance *implicite* de Dieu et des ordres qu'il nous donne pourrait-elle contribuer à persuader une âme qu'elle est obligée de pratiquer la loi morale ? Parler de connaissance *implicite* de Dieu chez celui qui ignore tout de Lui, n'est-ce pas, comme le dit le P. Harent : « jouer sur le mot *implicitement* qui a deux sens très divers » (1) ? Il faut en effet distinguer le cas de l'adulte qui connaît Dieu et qui, placé devant une occasion de péché, ne pense à Lui que *confusément* et rapidement, du cas de l'enfant qui ne connaît pas Dieu et l'offense *sans le savoir*. Quelle différence entre ces deux implicites ! C'est celle qui sépare le conscient de l'inconscient, l'*implicite-matériel* de l'*implicite-formel*. De Lugo ne peut admettre semblable confusion. « On prétend, dit-il, que saint Thomas tient pour péché et détournement formel de Dieu un vol fait par un homme qui ignore invinciblement que Dieu réprouve le vol. Et on s'appuie sur ce raisonnement

(1) D. T. C., art. *Infidèles (Salut des)*, col. 1877. Cfr MARTINON, *loc. infra cit.*

L'argument des thomistes est celui même qui rallie les suffrages de bien des Jésuites du XIX^me^ et du XX^me^ siècles : KLEUTGEN, *Institutiones theol.*, t. I, de Deo, n. 180 sq. Édit. 1881, p. 112 sq.; CATHREIN, *Philosophia moralis*, Fribourg, 1895, p. 159-160; SCHIFFINI, *Philosophia moralis*, Taurini, 1901, t. I. p. 234-235; DONAT, *Ethica generalis*, Oeniponte, 1920, p. 100.

On retrouve cette connaissance implicite de Dieu chez la plupart des thomistes. Cfr GONET, *Clypeus thomisticus*, Pars I, disp. I, art. 3, n. LXII, édit. Vivès, t. I, p. 100; BILLUART, *Cursus theologicus*, De Peccatis, disp. I, art. II ad fin., Paris, 1885, t. IV, p. 281; J. DE SAINT-THOMAS, *In I^am^*, q. 2, disp. 3, art. I, n. 19; SALMANTICENSES, *Cursus Theologicus*, De vit. et pecc., disp. VII, dub. II, n. 18, édit. 1877, t. VII, p. 208. Cfr GARRIGOU-LAGRANGE, art. *Dieu*, dans D. T. C.

que violer la loi naturelle, c'est violer la loi divine qu'elle représente. C'est faux, car saint Thomas exige, pour qu'il y ait rupture avec Dieu, que la *répugnance de Dieu* pour l'acte commis soit *manifeste* et dans la nature même de cet acte. La loi naturelle est vicaire de Dieu, c'est vrai, mais si celui qui la viole ignore que cette violation déplaît à Dieu, il peut *offenser la loi naturelle sans cesser d'aimer son auteur* » (1).

Au surplus, de nombreux thomistes ne prouvent-ils pas l'existence de Dieu par le fait de l'obligation morale ? Que vaudrait cette démonstration si la connaissance de celle-ci n'était pas *logiquement antérieure* à la connaissance de celle-là ? Bañez dit par exemple :

« *Avant même de connaître l'existence de Dieu*, l'homme possède la syndérèse qui lui dit de faire le bien et d'éviter le mal. Donc tout homme doit, au premier éveil de sa raison, se mettre en devoir de faire le bien *comme le lui commande la raison* (564 C)... Bien que [l'homme] ne connaisse pas encore distinctement l'existence de Dieu, ce commandement de la syndérèse suffit à l'obliger (565 E)... L'homme peut, par une ignorance invincible, ne pas connaître d'une façon explicite l'existence de Dieu, il n'en est pas moins tenu par Sa loi naturelle, car cette loi lui est présentée par la syndérèse, qui l'oblige à titre de vicaire de Dieu. *C'est par ce sentiment* qu'il perçoit en soi-même *que l'homme pourra ensuite se démontrer* (sans doute faut-il ajouter : *explicitement*, pour être fidèle à la pensée de l'auteur) *que Dieu est son Juge suprême*. Et voici quel sera son raisonnement :

(1) De Lugo, *op. cit.*, ibid., édit. 1633, p. 88 sq. Il cite Lessius, *op. cit.* Psychologie monstrueuse, dira-t-on (Cfr Deman, *art. cit.*, col. 265). Soit, mais rassurons-nous, de Lugo fait remarquer qu'en parlant ainsi il se tient sur le terrain de l'hypothèse et dans le domaine de la pure spéculation : « Hic sensus [conditionalis] est sensus intentus in praesenti. Obiter tamen aliquid dicemus de priori sensu absoluto ». *Op. cit.*, p. 83. Cfr Deman, *art. cit.*, col. 266.

Voir ici Suarez, *De bonit. et malit. act. human.*, disp. 3, sect. 3, n. 5, et Vasquez, *In 2-2*, disp. 97, c. 3. De Lugo cite ici S. Thomas, *S. Th.* 2-2, q. 24, art. 12. Voir dans Nivard, *Ethica*, Paris, 1928, p. 128, comment on peut se représenter le processus psychologique du pécheur de de Lugo. Cfr Martinon, *op. locoque infra cit.*, n. 34 : « Bien qu'*en fait* les fautes contre la raison soient relatives à Dieu comme à l'auteur et conservateur de la raison, puisqu'*il n'y a pas de malice infinie à s'opposer à la raison* dès là qu'on n'*y voit pas* l'expression de la volonté divine, elles ne sont pas des offenses de Dieu graves et mortelles ».

Je me sens naturellement obligé de faire ceci et d'éviter cela; j'ai donc un supérieur qui m'oblige » (567 E et 568 A) (1).

Le raisonnement ou tout au moins l'illation qui fait passer Bañez de l'idée de bien obligatoire à l'idée de Dieu ne trahit-elle pas chez lui la conviction que celle-là précède logiquement celle-ci ? Or une fois admis, avec les nombreux auteurs qui ont usé de l'argument déontologique, que le concept d'obligation est séparable du concept d'un Être suprême, comment éviter la possibilité du Péché philosophique ? S'il est métaphysiquement possible à un homme de connaître l'obligation avant de connaître Celui de qui elle dérive en réalité, il lui est métaphysiquement possible de faillir au devoir sans offenser Dieu (2). Comment reprocher à Suarez (1611), Lessius (1619), Vasquez (1631), de Lugo (1632), d'avoir tiré cette conséquence manifeste de principes communément admis par les meilleurs théologiens avant eux et autour d'eux ? Et pourquoi s'étonner que la plupart des auteurs jésuites aient continué après eux à traiter du Péché philosophique (3) ?

(1) Banez, *Commentaria in S. Th., In 2-2,* q. 10, art. 1, dub. 2, tert. concl sq. Nous renvoyons à l'édition de Venise, 1586, p. 564-568. Cfr Cajetan, *In Iam IIae*, q. 71, art. 6 c et ad 2 ; q. 76, art. 6, *In IIam IIae*, q. 10, art 4. Sur l'argument déontologique, son histoire et ses défenseurs, on trouvera les plus amples renseignements dans Descoqs, *Praelectiones theologiae naturalis*, t. I, p. 445 sq. Cfr aussi Garrigou-Lagrange, *art. cit.*, dans D. T. C., t. IV, col. 917 et les références qu'il y donne.

(2) Certains objecteront qu'un tel homme, un athée négatif, connaît Dieu, mais « comme sans le savoir ». Ainsi le P. P. Claeys-Boúúaert, qui admet des athées irresponsables, à titre d'exception, des athées réels, qui ont refusé la grâce, et des athées apparents, qui croient en Dieu « comme sans le savoir », ou même en s'imaginant le contraire. Mais on ne voit pas bien ce que représente une telle connaissance. Cfr « *Tous les athées sont-ils coupables?* », dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 1921, t. XLVIII, p. 184, 178, 174, 185. Et à ce sujet P. Tiberghien, « Sans-Dieu ? », dans la *Vie Intellectuelle*, 10 et 25 novembre 1934.

(3) Cfr Suarez, *De legibus*, Lib. 2, c. 6, n. 11 sq. et n. 17; Lessius, *De perfectionibus divinis*, Lib. 13, n. 184; De Lugo, *De mysterio Incarnationis*, disp. V, s. 5, édit. Vivès, t. 2, p. 337; Martinon (1663) est peut-être le théologien le plus représentatif et le plus clair, sinon le plus célèbre, de la théorie : *Disputationes theologicae*, t, III, disp. 18, de Peccatis, sect. IV. Paris, 1663, p. 253-255. Amico donne une note un peu différente et se montre

Ils ne tombent pas pour autant sous le coup des accusations d'Arnauld, car ils ont toujours précisé avec soin qu'*en fait* aucun homme n'est à ce point ignorant de Dieu qu'il se trouve dans l'état voulu pour commettre un péché purement philosophique. On insinue parfois qu'ils en ont admis la possibilité morale et même la réalité. « L'expansion missionnaire catholique au XVII^e^ siècle semble avoir déterminé pour une part cette direction de la pensée catholique... Ce dogme de l'éternité des peines de l'enfer paraissait... d'exportation difficile... » (1). Suggestion gratuite, en contradiction avec l'enseignement traditionnel de la Compagnie de Jésus. Il est possible qu'un auteur ou l'autre n'ait pas écarté l'idée d'un péché philosophique commis par quelque individu isolé, mais à titre d'exception rarissime, et certes pas pour des peuplades entières! En tout cas est-il impossible de prouver que « *les Jésuites* » aient jamais présenté le Péché philosophique comme une *réalité quotidienne* : le contraire est magistralement établi dans les différentes *Lettres* du P. Le Tellier. Il ne faut pas songer à reproduire ici tous les textes qu'il cite. Ils forment un ensemble assez caractéristique de l'enseignement de cette époque. Tous commentent strictement le chapitre premier de l'épître aux Romains. Tous rejettent jusqu'à la possibilité morale du Péché philosophique chez les chrétiens, la plupart le tiennent pour impossible, quelques-uns pour très rare chez les païens (2).

inconséquent dans sa conclusion : *Cursus theologicus*, t. I, disp. 2, n. 16 et 17; t. III, disp. 17, n. 32. Édit. de Douai, 1640, t. I, p. 31 ; t. III, p. 243-244. — J. PLATELII, *Synopsis cursus theologicus*, t. II, p. 148. Nous citons la réédition de Bouquillon, Bruges, Desclée, 1866, et cela prouve que cette doctrine — orthodoxe — n'a pas varié. — LACROIX, *Theologia moralis*, t. I, De Peccatis, Lib. V, q. 12, n. 45 et 52, éd. de Cologne, 1719, p. 698 ; — WIRCEBURGENSIS *Theologia*, t. VIII, De Peccatis, p. 14; voir plus bas. Cfr SCHEEBEN, *La dogmatique*, trad. Bélet, édit. 1882, t. IV, p. 140-141. Le P. NIVARD finit par admettre la possibilité métaphysique du Péché philosophique. *Op. cit.*, p. 124 sq. et 169-170.

(1) DEMAN, *art. cit.*, col. 262.

(2) *Sentiments des Jésuites...*, p. 13 sq., 112 sq., 165 sq., 178 sq. Cfr DE REULX : « Atheum inter christianos degentem invincibilem dari, inter Barbaros diu talem esse posse *non putamus* » (*Le janséniste dénonciateur...*, dans ARNAULD, t. XXXI, p. 167), MARTINON, idem : *op. loc. cit.*, n. 37 et 38.

Sens et portée de la condamnation.

Pourquoi la thèse du P. Musnier fut-elle l'occasion d'un combat si violent ? Parce que pour la première fois était appliquée au substantif *péché* l'épithète *philosophique?* Parce qu'elle se pouvait entendre dans un sens qui offensait la morale la plus élémentaire ? Non, mais bien plutôt, répétons-le, parce que les Jansénistes, retirant cette maladroite thèse d'école de son contexte, en déformèrent le vrai sens et la portèrent sur le terrain, plus commode pour eux, de l'opinion publique. Se refusant à distinguer entre ignorance *vincible* et ignorance *invincible*, ils allèrent d'abord jusqu'à dire qu'on peut pécher formellement sans le savoir. Ils prétendirent ensuite que le professeur de Dijon et tous les Jésuites tenaient le Péché philosophique pour une *réalité*, une variété de fautes *que commettent tous* les hommes, pour le seul péché que puissent commettre les païens. Sur le premier point, ils énonçaient un principe bientôt condamné par Alexandre VIII lui-même; sur le second, ils avançaient, de bonne foi ou non, des affirmations à tout le moins contraires aux données de l'histoire, nous croyons l'avoir montré suffisamment.

Il reste que la thèse, privée de tout commentaire, telle qu'on la trouvait dans le public, a été censurée à Rome. Analysons

Les théologiens sans préjugés savaient à quoi s'en tenir sur le vrai sens de la thèse du P. Musnier et sur les intentions d'Arnauld. En voici la preuve dans une lettre de M. Tronson, alors supérieur de la Compagnie de S. Sulpice, à M. Rigoley, professeur au Grand Séminaire d'Autun : « Ce 16 juin 1690. J'ai reçu le cahier du *Péché philosophique* que vous m'avez envoyé... Le petit mémoire que vous y avez ajouté est bon. Car ce que vous a dit l'écolier, que le péché purement philosophique ne se trouve jamais parmi les chrétiens, comme il est aussi marqué dans le cahier, justifie bien le professeur contre les calomnies de ceux qui, pour avoir lieu de déclamer contre lui, ont été de mauvaise foi en déguisant sa doctrine... C'est ce que fait l'auteur d'un petit livret intitulé : *Nouvelle hérésie*... L'auteur explique la doctrine du professeur d'une manière qui fait horreur, et il me semble que son but est, sous prétexte d'une hérésie imaginaire, d'insinuer, pour la détruire, que l'ignorance invincible n'excuse pas de péché... » (*Correspondance* de M. Louis Tronson... par L. Bertrand, Lecoffre, 1904, t. I, p. 149-150).

les termes même du décret, pour voir ce qui a été condamné et dans quel sens.

Les professeurs de Würzbourg distinguent à juste titre la première et la seconde partie, et dans celle-ci la proposition entendue au sens absolu et au sens conditionnel :

« La première partie n'est pas condamnée, puisqu'elle n'est que la définition de ce péché... La seconde est condamnée et le mérite, car, ainsi que le dit Lacroix, elle ne distingue pas entre ignorance ou inadvertance *vincible* et *invincible*... et peut être également comprise de l'une et de l'autre. Elle ne laisse pas suffisamment entendre que l'ignorance *invincible* de Dieu soit impossible et donne plutôt à croire qu'elle parle de l'ignorance *vincible :* or celle-ci ne peut excuser ni de faute théologique, ni de la peine éternelle » (1).

La seconde partie est donc condamnée dans le sens indicatif, universel et absolu qu'on pouvait lui prêter et que lui ont donné en fait les Jansénistes, mais qui n'était pas celui de l'auteur : « Le *Péché philosophique*, chez l'homme qui ignore Dieu (et c'est une chose courante chez les chrétiens et universelle chez les païens) *n'est pas une offense de Dieu* ». Elle ne l'est pas dans le sens conditionnel, particulier, hypothétique qu'elle avait dans l'intention de l'auteur : « *Un péché, chez un homme qui, par impossible, ignorerait Dieu* (mais cela ne se rencontre pas) *ne serait pas une offense de Dieu.* » Des théologiens modernes

(1) « En outre,... elle ne distingue pas le sens absolu du sens conditionnel, elle ne sépare pas clairement la question de la *possibilité*, de la question de l'*existence* du Péché philosophique, et peut donner à penser que de tels péchés peuvent se produire fréquemment ».

« *Si la seconde partie est limitée au sens conditionnel*,... la proposition ainsi précisée n'est pas atteinte par la condamnation... » Suit la conclusion : « Cette hypothèse purement spéculative, jugée impossible moralement et même métaphysiquement par le plus grand nombre des auteurs, n'a aucune des conséquences qui ont amené la condamnation. Et c'est en ce sens que ce professeur [Musnier] l'entendait, avec d'autres, même de la Compagnie » (Wirceburgensis *Theologia*, De peccatis, c. I, art. 2, n. 12, Paris, 1880, p. 14; voir aussi Le Bachelet, article *Alexandre VIII*, dans D. T. C., t. I, col. 750). — Quoi qu'il en soit de la possibilité même métaphysique du Péché philosophique, les auteurs sont unanimes à dire qu'elle n'est pas atteinte par la condamnation. Cfr Billuart, *op. cit.*, édit. 1855, t, I, p. 41; Scheeben, *op. cit.*, p. 140-141; Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, Herder, 1899, t. IX, p. 213-214.

écriraient peut-être : « mais cela ne se rencontre que chez des anormaux et ne change rien à la règle commune », au lieu de « mais cela ne se rencontre pas » : ils seraient néanmoins en accord avec l'Église. Mais ceci est une autre question.

Viva a fort bien dégagé le sens de cette condamnation. Voici comment il raisonne :

La proposition condamnée est universelle et se ramène à ces termes : *Toute ignorance de Dieu* ôte au délinquant la culpabilité théologique (*Omnis ignorantia Dei tollit peccatum th.*). La contradictoire doit être particulière : *Il est une ignorance qui n'ôte pas* cette culpabilité. Et il renvoie à cette règle d'appréciation : chaque fois qu'une thèse est condamnée sans qu'on précise si elle l'est dans un sens particulier ou dans un sens universel, on doit tirer cette précision de la matière dont il s'agit, de l'importance des motifs qui la font condamner et de l'avis des théologiens en la matière. Dans la proposition du Péché philosophique, la thèse, exprimée sous cette forme universelle : *l'ignorance de Dieu excuse* de faute théologique, doit être prise dans le sens universel, car on ne peut pas dire que l'ignorance *invincible* n'excuse pas du péché formel (Cfr Denz.-B., 1292). Par conséquent le sens de la thèse condamnée est celui-ci : « *Toute ignorance* de Dieu ou de son commandement *excuse* », et sa contradictoire, qui exprime *la vérité*, est celle-ci : *Il est une ignorance de Dieu ou de son commandement qui n'excuse pas*, ce qui n'empêche pas qu'il en existe une qui excuse (1).

Voilà bien établie la distinction entre les deux sortes d'ignorance. On n'a pas le droit de dire qu'il suffit d'ignorer l'existence de Dieu pour ne commettre que des péchés *philosophiques :* il faut évidemment écarter le cas si fréquent et si facilement réalisé de l'ignorance *vincible.* Quant à savoir

(1) Viva, *Damnatarum thesium trutina,* Pars III, éd. 1711, p. 22 sq. (Par *ignorance du commandement divin,* il faut entendre l'état d'esprit de celui qui n'aurait pas l'*advertance* au caractère divin d'une défense ou d'un ordre). — Cfr Denzinger-B., n. 1290 que nous ramenons aux termes simplifiés : « Toute ignorance de Dieu, etc... ».

s'il se trouve des hommes capables d'ignorer Dieu *invinciblement*, c'est une autre affaire. La question des athées négatifs reste ouverte, à condition de ne pas faire d'eux une classe où rentre toute une catégorie du genre humain : ils ne peuvent être que des anormaux. — La condamnation avait donc le grand mérite de préciser, et d'obliger à une distinction que la thèse de Dijon avait eu le tort de ne pas exprimer.

Que reste-t-il de l'*erreur* du Péché philosophique? Si on appelle erreur tout jugement ou toute doctrine contraire à la vérité, il faut reconnaître que l'*erreur* du Péché philosophique n'a jamais existé que dans la pensée des Jansénistes. *Personne ne l'a jamais enseignée*, au su de l'histoire. Elle n'était même pas dans les idées de l'époque. La condamnation de 1690 servit les Jésuites plus qu'elle ne les gêna : elle marquait une limite qu'ils n'avaient jamais songé à franchir; ils continuèrent donc d'enseigner comme par le passé ce qu'ils pensaient du Péché philosophique, pour ou contre lui. Et chaque fois qu'un évêque leur demanda des précisions sur leur doctrine, il leur suffit de déclarer qu'ils rejetaient la proposition condamnée.

Enghien. Hugues BEYLARD, S. I.

POUR L'HISTOIRE DE LA PRIÈRE ANIMA CHRISTI (1)

Les prières prescrites par les rubriques pour l'action de grâces du prêtre après la Sainte Messe sont suivies d'autres prières intitulées : *Orationes dicendae pro opportunitate sacerdotis*, et parmi celles-ci figure dans certaines éditions la prière *Anima Christi* sous ce titre : *Aspirationes S. Ignatii ad SS. Redemptorem.* Cette appellation se trouve déjà dans le bréviaire in-4° de Pustet imprimé en 1862, et elle figure aussi dans l'édition typique de Pie X imprimée à Rome, en France, en Allemagne et en Belgique. Si cet énoncé ne signifie pas nécessairement que saint Ignace est l'auteur de la célèbre formule, il expose au moins au danger d'errer ceux qui ignorent que l'*Anima*

(1) Bibliographie. Mgr A. Battandier. *Notice sur un manuscrit inédit de la bibliothèque du cardinal d'York*, dans *Revue de l'art chrétien*, t. XXXII (1881), p. 21-23 (L'*A. C.* était connue en France avant l'arrivée des jésuites).

V. Baesten, s.i. *Une inscription latine à Séville, et la prière Anima Christi dans les livres d'heures du moyen âge*, dans *Précis historiques*, 2e série, t. XII (1883), p. 630-647. Au XIVe siècle, l'*A. C.* est connue dans divers pays, des variantes sont signalées, mais aucun manuscrit ou imprimé antérieur à saint Ignace contenant la version du saint. C'est une grande lacune dans ce travail solide et érudit. Elle fut comblée par le Père G. M. Dreves, s. i., qui découvrit le texte de saint Ignace dans l'*Hortulus animae* de 1511, signala un manuscrit de 1370 au British Museum, et publia aussi une traduction italienne du XVe siècle. Il incline à croire que l'*A. C.* est du pape Jean XXII. Voir l'art. *Wer hat das A. C. verfasst?*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, t. LIV (1898), p. 493-504.

Dr Kehrein, dans *Der Katholik*, t. II, 1898, p. 118-120, signala deux traductions allemandes de l'*A. C.* du XIVe siècle, l'une à Trèves, l'autre au monastère d'Engelberg (Suisse). Il reproduit aussi dans leur contexte deux citations du premier verset de l'*A. C.* faites en 1344 par Marguerite Ebner du couvent de Medingen, près de Dillingen.

J. K. Zenner, s. i. signala deux recensions allemandes assez libres trouvées dans un livre de prières de l'an 1517, dans *Zeitschr. f. Kath. theol.*, 1899, p. 559-560.

H. Watrigant, s. i. reproduisit toutes ces études, sauf la première (les travaux allemands en traduction française), dans une brochure intitulée : *Quel est l'auteur de la prière Anima Christi?* C'est le n° 43 de la *Collection de la Bibliothèque des Exercices de saint Ignace.*

The Tablet, March 27, 1915, attribua l'*A. C.* à un Frère mineur indéterminé! Je ne connais cet article que par le travail du Père

Christi était connue en divers pays bien avant la naissance du fondateur de la Compagnie de Jésus. L'*A. C.* peut s'appeler prière de saint Ignace en ce sens qu'il l'affectionnait et a contribué à sa diffusion en la faisant réciter par le retraitant dans ses *Exercices spirituels*. J'ai cru faire œuvre utile en résumant ici les recherches entreprises depuis environ un demi-siècle pour établir l'antériorité de l'*A. C.*, dont l'auteur demeure provisoirement inconnu. Il y aura, je pense, de l'intérêt pour tous à trouver réunis dans un article les résultats acquis, qui sont dispersés dans plusieurs périodiques, lesquels ne sont pas également accessibles à tous les prêtres. On me permettra d'y joindre mes critiques et le résultat de mes propres recherches.

I. — Attribution a saint Ignace.

Un fait important, qui ne semble pas avoir été signalé avant l'année 1919, c'est que saint Ignace n'a pas reproduit le texte de l'*A. C.* dans ses *Exercices spirituels*, où il en prescrit plusieurs fois la récitation (1). Cela prouve assurément que la prière était connue avant lui. Ce texte n'est pas non plus reproduit dans les copies manuscrites et les éditions imprimées les plus anciennes. Une édition parue à Vilna en 1583, soit 27 ans après la mort de saint Ignace, semble avoir été la première à reproduire le texte de l'*A. C.* Ce dernier

Herbert Thurston, s. i. *Notes on familiar prayers*, VII, dans *The Month*, May 1915, p. 493. Résumé critique des travaux antérieurs; signale le texte de saint Ignace dans l'*Hortulus animae* de 1500.

Z. Garcia Villada, s. i. *Nota sobre el origen y el autor de l'A. C.*, dans *Estudios ecclesiasticos*, t. I, 15 oct. 1922, p. 376. On se contente de montrer que l'*A. C.* était connue en Espagne avant saint Ignace.

L. Gougaud, o. s. b. *Un très ancien texte français de l'A. C.*, dans *La vie et les arts liturgiques*, 1923, févr., p. 162-164. Le texte publié est tiré d'un livre d'heures exécuté dans le midi de la France entre 1350 et 1380, et contenu dans les *Horae B. M. V.* à la bibliothèque de l'évêché de Southwark à Londres. — Dom Denys, abbé de Pershore (bénédictins anglo-catholiques). *Note on the prayer A. C.*, dans *Laudate*, March 1923, p. 9-21. Revue critique des conclusions acquises et recherches personnelles; insiste sur l'insuffisance des recherches faites en Espagne. — M. Frost a publié l'*A. C.* d'après le manuscrit Harl. 2253 du British Museum. Ce manuscrit a été écrit de 1314 à 1320 au plus tard. Texte et notes, dans *Theology*, May 1923, p. 285. — La bibliographie parue dans la *Revue pratique d'apologétique*, t. XVI, p. 238, omet Mgr Battandier et s'arrête au P. Watrigant.

(1) *Monumenta Historica S. I. Monumenta Ignatiana*. Series 2ª, Exercitia spiritualia sancti Ignatii et eorum directoria. Madrid, Rivadeneyra, 1919, p. 222.

fait doit avoir été inconnu du jésuite italien, le P. Fabien Quarantini, lorsqu'il proposa vers 1592 d'imprimer le texte de l'*A. C.* dans les *Exercices* ou le *Directoire*, ce qui fut observé dans la suite. Dans les éditions récentes la prière figure en tête des *Exercices* sans aucun titre. Le Père G. Nakatenus, s. I., qui publia en 1660 à Cologne la première édition de son *Caeleste Palmetum*, reproduisit le texte de l'*A. C.* sous ce titre : *Brevis et pia oratio S. P. Ignatio, fundatori S. J., olim familiaris* (1). C'était reconnaître implicitement que saint Ignace n'en était pas l'auteur. Une année auparavant le P. Daniel Bartoli avait posé la question dans sa célèbre vie de saint Ignace écrite en italien. Il écarta résolument la paternité de saint Ignace en se fondant sur un ouvrage imprimé à Lyon en 1499 et donnant le texte de l'*A. C.* alors que saint Ignace n'avait encore que quatre ans (2). En 1731 le bollandiste Pinius, qui collabora à la vie de saint Ignace parue dans les *Acta Sanctorum*, posa nettement la question : *Saint Ignace a-t-il composé l'A. C.?* Il y fit une réponse négative en citant la traduction latine de la vie de saint Ignace par le P. Bartoli. Mais l'original italien est tout aussi formel (3).

Dans les temps plus rapprochés de nous, Mgr A. Battandier semble avoir été le premier à traiter la question avec plus d'ampleur dans un article paru en 1881. Sa démonstration se basait surtout sur le livre d'heures de Catherine de Médicis, daté de 1561, dont l'auteur fait réciter l'*A. C.* à l'élévation de la Messe. Sur ce fait il fondait l'argument que voici : Les Pères de la Compagnie ne sont arrivés en France qu'en 1559. En cette année le P. Edmond Auger fut appelé avec deux de ses confrères, mais Pamiers leur fut assigné comme séjour. Il est vrai qu'en 1561 le P. Laynez fut au colloque de Poissy, accompagnant le cardinal d'Este, légat du pape; mais ce

(1) Il en fut encore ainsi dans l'édition de 1699. Dans la suite on se contenta du titre amphibologique : *Oratio sancti Ignatii.*

(2) Des historiens ont fixé à l'année 1491 la date de la naissance de saint Ignace. Le saint lui-même se disait né en 1495.

(3) *Acta SS.*, Iulii, t. VII (Paris et Rome, 1868), p. 542, n. 643. — Voici le texte original de Bartoli : « Un altra (preghiera) ... che comincia *Anima Christi sanctifica me* ... alcuni men curiosi in cercarne l'autore, l'han publicata ne' loro libri, come scrittura del santo. Ma di cui ch'ella sia, sua indubitatamente non è : e ne do testimonio me stesso, che l'ho letto in un libro stampato in Lione il 1499.... », L. IV, nº 26. L'original italien parut avec l'approbation du T. R. P. Goswin Nickel, Général de la Compagnie, en 1659.

colloque n'eut lieu que le second semestre de l'année, et encore le cardinal arriva-t-il pour la conclusion. Tout cela, conclut-il, rend improbable l'introduction en France par les jésuites de l'*A. C.* avant l'année 1561 (1). Mgr Battandier ajoutait : Tous les savants jésuites que j'ai pu interroger ont déclaré que la tradition de la Compagnie regarde saint Ignace non comme l'auteur, mais comme le vulgarisateur de l'*A. C.*

Voici une preuve plus tangible. En 1499 — saint Ignace avait alors quatre ans — on imprimait à Paris pour le compte du libraire Simon Vostre un *livre d'Heures à l'usage de Rome*, contenant au f° 54 l'*A. C.* dans un texte à peu près identique à celui de Catherine de Médicis. On y trouve l'invocation : *Sudor vultus Christi...* et la finale amplifiée : *ut cum angelis et sanctis...*

Après ce qui vient d'être dit, il est inutile d'accumuler d'autres textes anciens de l'*A. C.* pour prouver que saint Ignace n'en saurait être l'auteur. Mais on peut chercher à tracer l'histoire du texte d'une prière, qui a compté déjà anciennement au nombre des prières les plus répandues en divers pays. Dans la suite notre attention se portera surtout sur les variantes importantes avec lesquelles l'*A. C.* se rencontre dans divers livres liturgiques. Les textes anciens, qui seront cités ensuite, constitueront autant d'obstacles nouveaux à l'attribution de l'*A. C.* à saint Ignace de Loyola.

II. — Histoire du texte et des variantes.

Deux ans après la publication du travail de Mgr Battandier, l'histoire de la célèbre formule de prière fit un grand pas.

Le P. Vincent Baesten, s. I., directeur de la revue mensuelle, qui paraissait autrefois à Bruxelles sous le titre de *Précis historiques*, y publia en 1883 le résultat de recherches étendues sous ce titre :

(1) N'aurait-on pas pu objecter que les jésuites avaient pu introduire l'*A. C.* en France par correspondance, avant d'y résider eux-mêmes ? A cette difficulté il y a une réponse péremptoire. Si les jésuites avaient introduit l'*A. C.* en France, ils n'auraient assurément pas fait choix d'un texte différent de celui qui est traditionnel dans la Compagnie. Or, la formule contenue dans le livre d'heures de Catherine de Médicis ajoute cette invocation : *Sudor vultus Christi virtuosissimi, sana me,* qui est étrangère à la tradition de la Compagnie; de plus la dernière ligne se présente sous cette forme amplifiée : *ut cum angelis et sanctis laudem te Dominum, Salvatorem meum in saecula saeculorum. Amen,* alors que le texte de la Compagnie porte simplement : *ut cum sanctis tuis laudem te in saecula saeculorum. Amen.*

Une inscription latine à Séville et la prière A. C. dans les livres d'heures du moyen âge.

A l'Alcazar de Séville une inscription latine, placée au-dessus de la porte d'entrée du magnifique salon de Charles-Quint, contient la majeure partie de l'*A. C.* D'après une autre inscription la restauration de l'Alcazar fut terminée en 1364. Le texte de l'*A. C.* demeura longtemps caché sous une couche épaisse de badigeon; celui-ci fut soigneusement enlevé et l'inscription restaurée dans la mesure du possible vers 1880. Je donne ci-dessous le texte d'après le bel ouvrage : *Sevilla monumental y artistica*, de José Gestoso y Perez (1). Ce texte diffère de celui que le P. V. Baesten publia six ans auparavant. Je mets en regard le texte traditionnel de la Compagnie, qui fut indulgencié en 1854 à la demande de nombreux prêtres séculiers et réguliers (2).

+ ANIMA : CRISTE : SANCTIFICAME :	Anima Christi, sanctifica me.
CORPUS : CRISTE : SALUAME :	Corpus Christi, salva me.
QUA TU : EST : CRISTUS : LIBRAME :	Sanguis Christi, inebria me.
ACALAT..S : CRISTE : LAUAME :	Aqua lateris Christi, lava me.
PASOS : CRISTE : CONFORTAME :	Passio Christi, conforta me.
OBENES : IHESUS : AUDE ME :	O bone Jesu, exaudi me.
manque	Intra tua vulnera absconde me.
INIPRIMITAS : SEPARARE : TE :	Ne permittas me separari a te.
APOSTOL : MADINO DEFENDEME :	Ab hoste maligno defende me.
manquent	In hora mortis meae voca me. Et iube me venire ad Te, Ut cum sanctis tuis laudem Te In saecula saeculorum. Amen.

(1) Sevilla, 1889, t. I, p. 339.

(2) Dans ce décret le texte fut reproduit sans aucun nom d'auteur. En même temps furent abolies toutes les indulgences vraies ou fausses autrefois attribuées à l'*A. C.* Le pape Paul III avait accordé à saint Ignace (sans doute pour lui *et* son Ordre) une indulgence de mille ans et mille quarantaines pour la récitation du Pater, de l'Ave, du Credo, du Salve Regina, de l'*Anima Christi*, etc., à condition de porter sur soi un grain bénit. L'indulgence était doublée, si on l'appliquait aux âmes du purgatoire. Cfr OTTO BRAUNSBERGER, S. I. *Epistulae et Acta B. Petri Canisii, S. I.*, vol. IV, p. 30. Cette indulgence est appelée une concession faite à saint Ignace « nella benedizione dei grani communi ». Rappelons que le 26 mai 1898 la Congrégation des Indulgences révoqua toutes les indulgences de mille ans ou davantage, déjà abrogées en 1669. Dans le décret de 1854 le nom de saint Ignace ne paraît point.

A Séville le texte de l'inscription ne forme pas une colonne comme ci-dessus.

Libra me ne sera pas, comme je le crus d'abord, une restitution maladroite au lieu de *inebria me*, mais une mauvaise graphie. Dans un manuscrit daté de 1399 et appartenant alors à l'abbaye de Saint-Victor *juxta Parisios*, j'ai trouvé la leçon *libera me* au lieu de *inebria me* (Bibl. Mazarine, ms. 646, f° 122r).

L'inscription de Séville reproduit-elle le noyau primitif de l'*A. C.* ou est-elle incomplète des quatre dernières lignes? La dernière supposition est la plus probable. L'inscription date de 1364. Or, avant cette date les lignes omises à la fin figurent dans le ms. 494 de Trèves, qui est du début du XIVe siècle, et dans le ms. Harley n° 2253 du British Museum, qui date des années 1314-1320.

L'omission de l'invocation : *Intra tua vulnera absconde me* ne doit pas surprendre; elle est régulière dans les textes du XIVe (1) et même

(1) Pour le XIVe siècle on peut citer :

1° Un livre d'heures (*Horae B. M. V.*) de la bibliothèque de l'évêché de Southwark à Londres. Ce manuscrit a été exécuté dans le midi de la France entre 1350 et 1380, probablement à Avignon. Il contient la plus ancienne traduction française de l'*A. C.* actuellement connue.

2° Un manuscrit de la bibliothèque de Bruges, le n° 321, intitulé *Preces piae*, et que le catalogue de Laude rapporte au XIVe siècle. J'y trouvai l'*A. C.* au f° 87v sans titre et sans mention d'indulgence ou d'auteur.

Ces deux manuscrits ne dépendent pas du même original latin, la traduction française semblant supposer ce texte : « Anima Christi *salva* me. Corpus Christi *sanctifica* me », alors que le manuscrit de Bruges reproduit l'ordre qui s'observe ailleurs.

3° Le manuscrit de saint Victor de Paris, daté de 1399 (Bibl. Mazarine, n° 646, f° 122r). Pas de mention de Jean XXII.

4° Deux manuscrits londoniens (Harley 2253, de 1314-1320, et Harley 1260, de 1370), signalés le premier par M. Maurice Frost, le second par le P. Dreves. Le second débute par *O anima*.... Les deux omettent *meae* après *in hora mortis*, en quoi ils s'accordent avec le manuscrit français cité d'abord.

5° La traduction allemande trouvée par le Dr Kehrein dans le manuscrit 155 de l'abbaye d'Engelberg (Suisse) et celle du manuscrit 494, f° 12, du manuscrit de Trèves.

6° Un missel de Cluny de la seconde moitié du XIVe siècle (Paris, B. N., ms. lat. 874, f° 187r). Ce texte a donc à peu près le même âge que l'inscription de Séville.

Dans ce missel du XIVe siècle il y a ceci d'intéressant à noter que l'*A. C.* est récitée à la messe par le prêtre avec les autres prières préparatoires à la sainte Communion. Cette observation s'applique aux autres missels français à citer ci-dessous. — Mes recherches dans les missels manuscrits de

du XV^e siècle (1). Cependant le P. Dreves a trouvé le verset : intra quinque vulnera tua ... dans un ms. de la Chartreuse d'Erfurt (XV^e s.).

Il est donc bien établi, par des témoignages de divers pays cités en note, que l'omission du verset *Intra tua vulnera absconde me* est normale au XIV^e et au XV^e siècles. Pour être complet, il convient d'ajouter que cette omission s'accompagne dans les mêmes manuscrits du verset *Et pone me iuxta Te*, qui est remplacé dans le texte indulgencié par celui-ci : *Et iube me venire ad Te*. Il est possible que prenant trop à la lettre ce premier verset, on ait trouvé la demande trop

France ont été singulièrement facilitées par le bel ouvrage de M. l'abbé V. LEROQUAIS : *Les Sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*. Sur le manuscrit 874, voir le tome II, p. 351.

L'infatigable travailleur qu'est M. l'abbé V. Leroquais a fait paraître un ouvrage semblable sur les *Bréviaires manuscrits* des bibliothèques publiques de France, et s'occupe actuellement du dépouillement des *Pontificaux manuscrits* des mêmes bibliothèques.

Beaucoup de livres d'heures, mais non les plus anciens, recommandent la récitation de l'*A. C.* à l'élévation de la messe.

(1) Pour le XV^e siècle, j'ai trouvé trois missels français dans lesquels manque le verset : *Intra tua vulnera absconde me*, sans rencontrer une exception à cette règle :

1° Un missel d'une abbaye normande impossible à déterminer. La majeure partie du missel a été écrite au XII^e siècle. Une main du XV^e siècle y a ajouté aux f^os 187-190 des préfaces. Au f° 190 commence le Canon et au f° 193^v après la prière « Domine non sum dignus... et sanabitur anima mea » vient le texte de l'*A. C.* avec omission du verset : « intra tua vulnera absconde me », de « meae » après « mortis », et de « O » avant « bone Jesu » (Paris, Bibl. nat., ms. lat. 14446, f° 193^v. LEROQUAIS, *o. c.*, t. I, 241).

2° Un missel de Béziers daté de 1441. Il porte « munda me » au lieu de « lava me » (It., nouvelles acquis. lat., ms. 1690, f° 232. LEROQUAIS, t. III, 100).

3° Un missel d'Angers de la seconde moitié du XV^e siècle. Dans ce missel l'*A. C.* figure parmi les oraisons facultatives à réciter par le prêtre avant la Communion de la Messe. L'oraison : « Perceptio Corporis et Sanguinis... sumere praesumo » est suivie d'une autre et de cette rubrique : *Dic alias orationes quas volueris*. Après deux oraisons vient enfin le texte de l'*A. C.* où manque le verset : *Intra tua vulnera absconde me* (It., ms. lat. 868, f° 190. LEROQUAIS, t. III, 167).

4° Ce verset manque également dans une traduction italienne du XV^e siècle contenue dans un manuscrit de la bibliothèque capitulaire de Vérone, le n° 750, et publiée par le P. Dreves, s. I. (Le P. Dreves, s. I., avait cité l'édition faite en 1511 par Schöffer à Mayence. Son confrère, le P. H. Thurston, découvrit l'*Ortulus animae*, imprimé en 1500 à Strasbourg, chez Grüninger. L'*A. C.* s'y lit dans la forme qui fut adoptée par saint Ignace, au f° CLXIX b.

prétentieuse; mais la correction *Et iube me venire ad Te*, si elle en est une, ne forme-t-elle pas une tautologie avec le verset précédent : *In hora mortis meae voca me?* ou le simple appel ne suffit-il pas, et faut-il un ordre formel? Cette seconde alternative paraît peu probable.

Il ne saurait être question d'attribuer à saint Ignace ce texte allongé et remanié de l'*A. C.*, car il fut imprimé à Strasbourg dans l'*Ortulus animae* en 1500, quand saint Ignace n'avait que cinq ans.

Ce même texte était-il en usage en Espagne au début du seizième siècle? C'est une question à laquelle les recherches faites jusqu'ici dans les livres de prières espagnols ne permettent pas de répondre, car elles ont porté sur les manuscrits les plus anciens, dans le but de montrer que l'*A. C.* est antérieur au fondateur de la Compagnie. Cependant le problème offre de l'intérêt au point de vue de l'histoire de saint Ignace. A-t-il trouvé son texte de l'*A. C.* dans les livres d'heures d'Espagne, ou en a-t-il fait la connaissance dans l'*Ortulus animae* lorsqu'il étudiait à l'université de Paris? Il est vrai que son livre des *Exercices* a été rédigé en Espagne avant son départ pour la France, mais comme il n'y donne pas le texte de l'*A. C.*, il aurait pu dans la suite adopter une autre recension sans toucher en rien au texte des *Exercices*. Cette hypothèse ne doit pas être écartée *a priori*. En effet, saint Ignace n'était pas l'homme d'un nationalisme étroit. S'il avait trouvé à l'étranger une formule de l'*A. C.* qui lui paraissait plus heureuse que celle de son pays, il l'aurait sûrement adoptée. C'est ainsi que, malgré l'éclat que jetaient alors les universités de son pays, il n'hésita pas à accorder la préférence à la méthode suivie à l'université de Paris, au point qu'il s'en est inspiré en organisant l'enseignement dans son Ordre. Aussi le célèbre Père Jérôme Nadal, s. I., dans ses scolies sur les Constitutions de saint Ignace, rédigées deux ans après sa mort, a-t-il pu écrire que la méthode d'enseignement de la Compagnie était celle de l'université de Paris.

Mais la question posée ne doit pas être traitée *a priori*, et la solution doit être demandée aux textes de l'*A. C.*, qui avaient cours en Espagne pendant la première moitié du seizième siècle. C'est aux compatriotes de saint Ignace qu'il appartient d'entreprendre les recherches nécessaires pour résoudre un problème qui intéresse l'histoire de l'*A. C.* dans leur propre pays.

A cette occasion, relevons aussi le fait que l'histoire de l'*A. C.* en Italie est encore trop peu connue. Peu de textes italiens ont été versés au débat. Avis aux chercheurs d'Italie. Saint Ignace aurait-il

adopté comme forme définitive de l'*A. C.* un texte déjà répandu en Italie ?

Nous avons déjà eu l'occasion de citer deux traductions allemandes de l'*A. C.*, l'une du début du XIVe siècle, conservée à Trèves (1) (ms. 494), l'autre du même siècle appartenant à l'abbaye d'Engelberg, en Suisse. Nous ne pouvons passer sous silence la double mention du premier verset de l'*A. C.*, faite par la mystique Marguerite Ebner († 1351), religieuse du couvent de Medingen, près de Dillingen en Souabe. En décrivant dans son journal spirituel ses pratiques de dévotion au temps de Noël en 1344, elle mentionne deux fois entre autres prières l'*Anima Christi sanctifica me* (2).

Ces trois témoins de l'*A. C.* appartenant à des régions assez distantes portent à croire que dans la première moitié du XIVe siècle, l'*A. C.* était déjà bien connue dans les pays de langue allemande.

Jusqu'ici nous avons accordé notre attention aux deux versions principales de l'*A. C.* Il en est d'autres dont il nous faut dire un mot.

Le P. Vincent Baesten, qui a trouvé à la bibliothèque de Bruxelles un bon nombre d'anciens livres d'heures contenant l'*A. C.*, l'y trouva aussi sous une forme plus développée dans le ms. lat. 3064. C'est un livre d'heures écrit en 1512 par Cécile Hermans du couvent des Augustines du Mont-Thabor près de Malines. L'*A. C.* s'y trouve au f° 122v dans cette forme-ci :

O beatissima anima Christi...
O nobilissimum corpus Christi...
O pretiose liquor Sanguinis Christi...
O purissima aqua lateris Christi...

Outre les épithètes ajoutées, il y a aussi de nouvelles invocations. Citons celles-ci :

O benedicta sepultura Christi, accipe me in te.
O gloriosa resurrectio D. N. J. C., beatifica me.

Dans la *Journée dominicaine* à l'usage du Tiers-Ordre de la pénitence de Saint Dominique (Paris, 1865, p. 308), l'*A. C.* a des énoncés analogues :

(1) Je dois signaler le fait que dans ce manuscrit le nom du Christ a été partout remplacé par celui de Dieu.

(2) Le passage de ses *Offenbarungen* est cité par le Dr Kehrein dans son article sur l'*A. C.*

Anima Christi sanctissima, sanctifica me.
Corpus Christi sacratissimum, salva me.
Sanguis Christi pretiosissime, inebria me.
Aqua lateris Christi purissima, lava me, etc.

On doit reconnaître que cette forme est plus belle que celle qui est attestée par le plus grand nombre des manuscrits. Mais c'est là un très sérieux motif de douter de son ancienneté. En effet, qui donc aurait trouvé à redire à ces jolies épithètes au point de les supprimer toutes ? Force nous est donc d'admettre que le texte primitif est bien celui qui est attesté par les mss. du XIVe et du XVe siècles.

J'ai déjà signalé des variantes qui se rencontrent plus rarement. En voici encore deux. Dans un manuscrit italien, le P. Dreves, s. I., a trouvé l'invocation : *Amor Christi purifica me.* Au *British Museum* (ms. add. 37, 787), après l'invocation : *Passio Christi conforta me*, le P. Thurston a trouvé celle-ci : *Mors Christi vivifica me.*

III. — La question de l'origine : auteur, date, pays.

Reste la question de l'auteur de l'*A. C.* On a voulu l'attribuer à saint Thomas d'Aquin. Le P. Baesten objecte avec raison que dans les *Horae B. M. Virginis ad usum FF. Praedicatorum* (Paris, Simon Vostre, 1508) parmi des prières diverses, là où plusieurs autres livres du même éditeur insèrent l'*A. C.*, ce bréviaire dominicain l'omet. Il n'y avait donc pas alors de tradition attribuant la prière à l'Ange de l'École.

Beaucoup de ms. du XVe siècle attribuent la paternité de l'*A. C.* au pape Jean XXII qui l'aurait enrichi de grosses indulgences sur lesquelles les manuscrits ne s'accordent point. Ils varient, dit le P. Thurston, de 300 jours à 1.000 ans. Ferraris, dans sa *Prompta bibliotheca*, va jusque 10.000 ans. Mais il convient d'ajouter que Ferraris regarde comme douteuse cette indulgence, dont on ne cite aucun document authentique (1). On a attribué à Jean XXII tant

(1) Sub verbo : Indulgentia, art. VI, n. 12. Le doute au sujet des 10.000 ans est énoncé par les mots : « Vide tamen Minderer, l. c. ». Ferraris donne un texte de l'*A. C.* différent du texte indulgencié sous Pie IX. On y trouve l'invocation : *Sudor Christi, vivifica me.* Les invocations : *Iube me venire ad Te — Et pone me iuxta Te*, qui appartiennent à des recensions différentes, ainsi qu'il a été dit, sont réunies ici, et c'est la plus récente qui précède ! Le dernier membre de la prière est formulé ainsi : *ut cum sanctis angelis tuis* laudem Te in saecula saeculorum. Amen; alors que le texte

d'autres indulgences apocryphes, que son nom aurait dû inspirer plutôt la défiance. On est allé jusqu'à le regarder comme l'auteur de l'*A. C.* et le P. Dreves, s. I. s'est laissé fasciner par le grand nombre de mss. qui lui attribuent la paternité de l'*A. C.*

Mais il importe de noter que si le manuscrit Harley 1260, que l'on date de 1370, mentionne l'indulgence, il n'attribue pas l'*A. C.* à Jean XXII. De même le cod. Vatic. Palat. 537 dit bien que la prière fut publiée par Jean XXII à Avignon en 1330, mais sans affirmer qu'elle est son œuvre.

Ce qui est plus frappant, c'est que le manuscrit anglais le plus ancien, Harley 2253 (1314-1320) mentionne 3.000 jours d'indulgence sans autre précision. Le ms. de Bruges (nº 321) ne mentionne ni indulgence, ni auteur. Il n'y a pas non plus de mention d'auteur dans le ms. de saint Victor de Paris, daté de 1399, ni dans le ms. d'Engelberg (Suisse), du XIVe siècle, ni dans celui de Trèves (début du XIVe siècle). Je dois toutefois ajouter que, dans ce dernier ms., après la mention de 3.000 jours d'indulgence pour péchés mortels, environ deux tiers de la ligne ont été grattés. Dans ce ms., l'*A. C.* est précédée d'une autre prière qui est dite enrichie de 6.000 jours d'indulgence, sans indication de nom. D'après beaucoup de mss., Jean XXII aurait accordé à l'*A. C.* une indulgence pour les péchés mortels et une autre pour les péchés véniels.

Cette absence du nom d'auteur dans les mss. les plus anciens me paraît significative. N'est-ce pas la preuve que l'attribution de l'*A. C.* au pape Jean XXII est une invention postérieure ?

La revue *Laudate* signale un ms. de la *Biblioteca nacional* de Madrid (nº 6, 539) du XIVe-XVe siècle, d'après lequel au fº 7, l'*A. C.* aurait été indulgenciée par le pape Étienne V. N'est-ce pas le cas de dire : *Testis unus, testis nullus?*

Quant au B. Bernardin de Feltre, O. F. M. (1439-1494), qui recommandait la récitation de la prière *A. C.* à ses frères après la célébration de la messe, quoiqu'il soit antérieur à saint Ignace, il est né trop tard pour pouvoir être l'auteur de sa prière favorite (1).

indulgencié porte simplement *ut cum sanctis tuis....* Nous devons toutefois reconnaître que les plus anciens manuscrits cités ont la leçon *cum angelis tuis*. Mais la correction : *ut cum sanctis tuis*, qui comprend aussi les anges, me paraît heureuse.

(1) Dans sa biographie par E. Flornoy (Collection : *Les Saints*, Paris, Lecoffre, 1897), on lit à la p. 190 : « La prière *A. C.* est très certainement de Bernardin, qui invitait ses frères à la réciter après la célébration de la messe ».

Si l'auteur de l'*A. C.* demeure inconnu, nous ne pouvons non plus en déterminer le pays d'origine dans l'état présent de nos connaissances. Si nous avons pu citer plusieurs anciens missels de France contenant l'*A. C.*, les missels des pays voisins sont jusqu'ici demeurés dans l'oubli. Une chose est certaine, c'est que les manuscrits les plus anciens actuellement connus sont 1° la traduction allemande conservée dans le ms. 494 de Trèves (lequel est du début du XIV^e^ siècle, au jugement du D^r^ Keuffer, auteur du catalogue des mss. de Trèves) et 2° le ms. londonien (Harley 2253) écrit entre 1314 et 1320. Ce dernier ms. est un recueil de prose et de vers, écrit en latin, en anglo-français et en anglais. Le texte de l'*A. C.* y est donné en latin. C'est exactement le texte de saint Ignace moins le verset « intra tua vulnera absconde me » et le verset « et pone me iuxta Te » qui fut plus tard changé en celui-ci : « et iube me venire ad Te ». On y lit aussi : « in hora mortis » sans « meae »; « ut cum angelis tuis » au lieu de « ut cum sanctis tuis ».

Je crois faire plaisir à plus d'un lecteur en reproduisant l'*A. C.* dans la plus ancienne traduction française connue. Elle doit dater au moins des années 1350-1380, et se lit dans un livre d'heures en lettres gothiques écrit dans le midi de la France, et intitulé *Horae B. M. Virginis*. Il appartient à la bibliothèque de l'évêché de Southwark à Londres. Le texte en fut d'abord publié par le R. P. Dom Louis Gougaud, O. S. B., dans l'article déjà cité.

Ame de ihesu crist sauus moy.
Corps de ihesu crist sanctifie moy.
Sang de ihesu crist enyure moy.
Yaue qui issi du coste dieu laue moy.
Passion de ihesu crist conforte moy.
Et bon ihesu essauce moy.
Et ne me seuffre pas estir sepaire toy.
A leure de la mort appelle moy.
Et me mest de coste toy.
Si que auec les anges ie te loe
En siecle des siecles. Amen.

P. SCHEPENS, S. I.

LE MINISTÈRE PAROISSIAL A L'HEURE ACTUELLE

Je devrais commencer par expliquer pourquoi, moi qui ne suis ni curé, ni vicaire, j'ose aborder un sujet pareil. J'ai pour excuse que, passant de nombreux jours, par raison de ministère sacerdotal, dans les presbytères, maintes fois nous y avons parlé des questions brûlantes, intéressant la conduite des paroisses actuelles. De là des observations faites, des réflexions entendues, que je crois utile de communiquer aux prêtres que ces graves problèmes préoccupent. Nul doute que ce qui va suivre suscitera des remarques, nécessitera des retouches. Je serai très heureux si l'on veut me communiquer des idées.

A quoi bon cacher, que pour mettre de l'ordre dans mon sujet, j'ai suivi le livre excellent, que mon ami, le curé de N.-D. aux Neiges, de Borgerhout (Anvers) a édité en 1933 : « Parochie en Katholieke Actie » (1)?

I

A qui s'adresse le ministère paroissial?

Cette question suggère immédiatement une distinction. Veut-on dire : à qui s'adresse-t-il en droit, ou bien en fait?

En droit, la réponse est simple : le curé porte la responsabilité de tous les baptisés de sa paroisse. Une histoire, empruntée à un livre allemand sur l'action catholique, explique l'ampleur de ce droit. Le cardinal Bourne visitait une église : « Combien d'âmes compte la paroisse, Monsieur le curé? » — « 3.700, Éminence ». — « Mais j'entends dire que la ville compte 84.000 habitants. Vous n'avez pas la charge de 3.700 âmes, Monsieur le curé, mais de 84.000. Vous êtes le curé de tous ceux qui sont baptisés ».

En fait : le curé ne voit son ministère accepté, désiré que par une minorité de ces baptisés.

(1) « *Parochie en Katholieke Aktie* », par Aug. BRUYNSEELS, pastoor van O. L. V. Ter Sneeuw, Borgerhout. Antwerpen, Geloofsverdediging, 1933.

En fait encore, le ministère pastoral de la prédication, de la collation des sacrements, des œuvres diverses ne touche pas tous les paroissiens, loin de là.

Tout le problème de l'apostolat paroissial, c'est de faire coïncider le droit et le fait. Comment toucher tous les baptisés ? Comment du moins en toucher le plus grand nombre possible ?

Il faudra bien commencer par un peu de précision mathématique. En fait, quels sont ceux avec qui le contact régulier est établi ?

On ferait bien de distinguer dans chaque paroisse, un triple groupe de paroissiens, peut-être même quatre.

Le premier, un « pusillus grex » qui est fervent, très fervent même. Il est assidu aux offices, il fournit les cadres des œuvres, il remplit les registres des confréries, et les salles de fêtes paroissiales. Pratiquement : c'est lui qui absorbe toute l'activité sacerdotale.

Il y a un second groupe, que la religion ne passionne pas beaucoup. Ceux qui en font partie se contentent de la pratique religieuse strictement requise, ne se faisant pas grand scrupule du reste d'accrocs éventuels, si leurs intérêts ou simplement leurs plaisirs y trouvent avantage. C'est ce qu'on appelle d'ordinaire la masse des « fidèles ».

Il y a un troisième groupe : la majorité, indifférente à la vie religieuse. Cette indifférence comporte du reste des nuances, qui vont de la totale froideur, jusqu'à la pratique réduite à quelques rites consacrant les étapes principales de la vie qu'on ne se décide pas encore à abandonner : baptême, première communion, mariage, enterrement religieux.

Il y a souvent, hélas ! un quatrième groupe, — peu nombreux à l'heure présente, mais haineux, actif, — composé d'athées militants.

Connaître ses brebis, ce serait pouvoir les identifier et les classer : Combien font partie de chaque groupe ?

Nous remettrons à plus tard d'exposer plus en détail l'intérêt, la possibilité et la réalisation de statistiques paroissiales.

Mais, dès maintenant, il faut dire que l'activité pastorale ne peut être « efficiente » que si elle est inspirée par l'état réel de la paroisse. Les illusions sont très possibles et toujours très nuisibles.

Je crois que les descriptions que je vais donner de deux grandes paroisses peuvent servir de types. Les réflexions que suggère leur « status animarum » s'appliqueraient à toutes les paroisses de villes.

Physionomie de la Paroisse A.

Elle compte exactement 10.750 habitants.

a) On peut y montrer avec fierté les messes de communions générales : 270 hommes régulièrement; 360 femmes; 80 jeunes gens et autant de jeunes filles. En tout 790 fidèles à la communion mensuelle... sur 10.750 paroissiens.

b) On peut y citer le chiffre de 137.000 communions par an.

Mais que dit ce chiffre? Serait-ce celui des communions quotidiennes? Alors il n'y aurait que 388 personnes pour pratiquer la communion quotidienne, sur une population dépassant les 10.000!

Mais ce chiffre ne dit pas même cela. Il faut défalquer les communions pascales et les communions générales mensuelles. On arrive à un chiffre de 300 communiants par jour.

On déclarera que c'est merveilleux.

Mais il faut ne pas oublier que les 300 fervents ont à côté d'eux 10.400 qui ne le sont pas.

La communion, prise comme indice de ferveur, vous donnerait pour une paroisse, où, je puis le certifier, le travail apostolique est sérieux, 750 fidèles à la communion mensuelle, minimum de ferveur, et à peu près 500, ayant une vie eucharistique plus intense.

500 vraiment fervents sur 10.750!

Il reste toujours ces 10.000! Quel est leur état spirituel?

c) Sur ces 10.750, on compte qu'il y en a 9.350 obligés à la messe dominicale.

Prenant pour base le chiffre des sommes perçues pour les chaises d'église, et en ajoutant le total de ceux qui sont dispensés de payer, on estime dans cette paroisse que les assistants à la messe sont au nombre de 3.800, habituellement.

Il faut tout de suite spécifier que ces 3.800 « habitués » ne sont pas nécessairement des « réguliers ». Il y en a, sur le nombre, qui vont à la messe par intermittence. Il ne faut pas non plus trop insister sur le nombre de ceux qui vont dans des chapelles de réguliers. Dans une grande ville, cela corrigerait les chiffres mais pas beaucoup; car ces églises sont rarement très vastes, et ne sont jamais fort nombreuses.

L'assistance à la messe indique le chiffre de ceux que nous avons appelés la « masse des fidèles ». Il varie, à l'heure actuelle, entre le tiers et la moitié des paroissiens!

Nous ne parlons ici que des grands centres. Mais qu'on y prenne garde : plus de la moitié de la population vit dans ces quelques grands centres. Ainsi pour la province de Brabant qui comporte 1.699.740 habitants : il y en a 800.000 rien qu'à Bruxelles! Pour la province d'Anvers, il y a 1.118.353 habitants : dont 903.846 sont répartis entre les centres!

Et l'influence des villes « tentaculaires » n'échappe sans doute à personne. Nous arrivons donc à constater qu'en fait le nombre des fidèles gardant contact intime avec l'Église tendrait à se rapprocher du tiers!

Cette constatation doit se faire froidement. Il ne sert de rien de se la dissimuler, ou de se créer des illusions.

Du reste cette constatation sera le point de départ, pour tout prêtre zélé d'un apostolat méthodique et courageux, afin de garder et d'animer ce tiers d'abord et de regagner les deux autres tiers. Cet apostolat est très possible. Nous le montrerons par les faits.

Paroisse B.

On y a fait le relevé des familles pratiquantes, maison par maison. J'exposerai plus tard la technique de ce relevé avec les réflexions qu'il suggère. Il est incontestable qu'il a fourni un tableau impressionnant : l'image du bercail chrétien en devient très précise.

Voici le chiffre de 8 rues, qui sont caractéristiques pour cette paroisse. Il y a des rues peuplées de bourgeois, d'autres peuplées d'ouvriers, il y a même des taudis.

Rue C.	108	familles —	20	catholiques	88	non pratiquantes
L.	84	»	26	»	58	»
Z.	52	»	20	»	32	»
D.	40	»	14	»	26	»
P.	56	»	26	»	30	»
V.	26	»	7	»	19	»
N.	16	»	9	»	7	»
R.	79	»	46	»	33	»

En tout sur 461 familles, il y a 168 familles pratiquantes, c'est-à-dire un peu plus du tiers seulement. Deux rues seulement où les pratiquants sont en majorité.

Les chiffres que je cite suggèrent déjà quelques réflexions.

La rue C où, sur 108 familles, 20 seulement pratiquent, par

exemple. Vous rendez-vous compte de ce que cela veut dire « pratiquer » dans ces conditions ? C'est littéralement « confesser la foi ». Il ne s'agit pas d'une rue bourgeoise où nul ne s'inquiète de son voisin, mais d'un quartier populaire, où les allées et venues sont surveillées... et appréciées.

Dans une paroisse C, j'ai entendu raconter par une famille, quelle « conduite de grenoble » il fallait subir pour aller à l'église !...

On voit déjà comment ces chiffres orientent l'apostolat. Il faudra une action adaptée à la situation des âmes. On comprend que dans certaines villes d'Allemagne et de Hollande, on ait organisé le ministère sacerdotal, rue par rue.

Analyse de ces constatations.

Ces chiffres témoignent que les fidèles vraiment dignes de ce nom ne sont plus qu'une minorité. Ils ne nous disent pas encore la cause de cette indifférence religieuse.

Pourquoi ce manque d'intérêt à la vie religieuse ?

1° Une première raison, et qui achève de nous spécifier ceux sur qui doit s'exercer l'influence pastorale, c'est la conception qu'on se fait de la vie humaine.

Cette conception n'est pas une pure spéculation philosophique. Elle est une règle de vie : c'est elle en effet qui détermine l'idée qu'on se fait et qu'on réalise — du mariage, avant tout.

Que cette idée et cette pratique soient diamétralement opposées à l'idée et à la pratique chrétienne, qui en doute ?

L'extraordinaire pourcentage de divorces et de familles infécondes sont le motif le plus fréquent de la diminution de vie religieuse. Quand, au lieu de 34 naissances par 1.000 habitants, on arrive à 12, ou 10, ou même 9 pour mille, on comprend que ceux qui sont ainsi criminellement stériles, ne tiennent plus à garder le contact gênant avec l'Église.

Car c'est à « l'Église » qu'on attribue la législation morale sur le mariage. Ce n'est pas Dieu qui défend ou qui prescrit certains actes : mais ce sont « les prêtres... ». Alors, on conclut qu'il n'y a plus moyen, à l'heure actuelle, de pratiquer la vie chrétienne. On ne va plus chez une mère aussi peu accommodante avec le vice.

2° Cette dernière réflexion nous en suggère une nouvelle. Pourquoi tant de baptisés se retirent-ils de l'influence de l'Église ?

A cause de leur énorme ignorance.

Il n'est pas de prêtre, un peu en contact avec les « fidèles » qui ne puisse en citer des exemples ahurissants.

Si l'on ne garde pas le contact avec Dieu, c'est parce qu'on ne sait pas qui Il est, qu'on ignore tout de la Révélation chrétienne. Au point de vue surnaturel, les paroisses sont faites d'une foule « d'illettrés ».

Combien de petits baptisés ont un enseignement religieux sérieux ?

On a calculé que pendant les 20 premières années de sa vie, l'enfant passait 2.000 heures à l'église, 8.000 heures à l'école, mais 100.000 heures en famille.

Combien à l'heure actuelle ne passent pas 2.000 heures à l'église ? Combien passent les 8.000 heures à une école officiellement sans Dieu ? Et puis, même pour ces enfants, fréquentant assidument l'église et l'école catholiques, que sont ces 10.000 heures à côté des 100.000 heures en famille.

Sauf de rares exceptions, l'influence de la famille est prépondérante. On comprend dès lors l'ignorance de la masse.

Le curé moderne, dans une grande paroisse, est probablement toujours une lumière dans les ténèbres.

Mais encore faut-il se rendre compte de l'épaisseur et de l'étendue des ténèbres pour se rendre compte de la nécessité absolue d'être lumière, et trouver le moyen de l'être pour cette masse.

S'en rendre compte sera probablement s'effrayer tout d'abord. Car on constatera que pour assurer l'éducation chrétienne des enfants, il y a 100 parents (1), il y a 2 instituteurs, il y a 1 prêtre.

3° Et nous trouvons ici encore un élément qui nous permet de déterminer l'influence de fait exercée par le clergé paroissial. Un prêtre pour les enfants de 100 parents !...

Mais il faut examiner de plus près la sphère de rayonnement personnel d'un prêtre.

Ceux qui sont en pleine activité pastorale disent qu'il n'est pas possible d'être occupé sérieusement (c'est-à-dire d'avoir un contact régulier et individuel), de plus de 1.000 paroissiens.

Songez à tout ce que suppose la vie chrétienne, non pas réduite à son minimum, ni même conçue dans toute sa splendeur, mais seulement la vie chrétienne de ferveur moyenne : visites de malades,

(1) Et quelle est l'éducation chrétienne donnée par certains ? Je songe ici à la masse des enfants, non pas à cette poignée que l'on trouve dans les collèges ou pensionnats.

enseignement catéchétique, confessions et direction de conscience, cercles d'études et œuvres diverses; préparation des prédications, offices réguliers à l'église... et l'on n'aura pas de peine à comprendre que 1.000 âmes à mener chrétiennement font les mains pleines d'un prêtre.

Aussi d'ordinaire l'activité du clergé paroissial est absorbée tout entière par le soin du noyau fidèle (1er et 2e groupe). Pas de contact avec la masse infidèle, non par manque de zèle, ni par incapacité, mais par manque de temps!

Cette masse ignorante ne cherche pas à subir la divine influence de l'Église, et les prêtres, même quand ils le veulent, ne trouvent pas le temps d'aller par eux-mêmes à cette masse.

Or l'expérience prouve encore que là où le contact régulier cesse, l'affection cesse aussi; le détachement s'installe... l'abandon suit.

Notons tout de suite que le déplacement causé par l'industrie et le commerce rend difficile encore les relations personnelles entre le clergé et ses ouailles. Jadis, le prêtre, en promenade dans une rue, pouvait aisément voir tout le monde et en être vu, dire un mot par ici, un mot par là. « Cognosco meas... cognoscunt me... » Maintenant!...

La conclusion?

Notre influence, de fait, rencontre beaucoup de difficultés. Elle est restreinte à une minorité. Constatons-le. Elle doit s'étendre à la totalité des habitants de la paroisse.

Le peut-elle? Je réponds hardiment : oui!

Mais pour montrer comment, il fallait d'abord se rendre un compte exact du terrain des opérations.

Dans un prochain article, nous étudierons ces diverses opérations. Laissez-moi terminer en demandant aux lecteurs de ces notes de faire un tableau de leur paroisse, qui leur permette de fournir une image comme des deux paroisses dont j'ai donné l'exemple. Je sais que plus d'un curé s'est déjà essayé à dresser la « topographie humaine » de sa paroisse.

Ne fût-ce que pour voir à la fois la difficulté et l'utilité de ce status animarum.

Essayez pour l'une ou l'autre rue un peu peuplée, un quartier populaire.

Ceci sera une excellente préparation à l'article qui suivra celui-ci.

Bruxelles. L. DE CONINCK, S. I.

LA NAISSANCE DE L'ESPRIT LAIQUE AU DÉCLIN DU MOYEN AGE (1)

I. *Bilan du XIII^e siècle.*

Prenons garde au titre général de l'ouvrage que nous analysons et qui doit comprendre trois parties, dont les deux premières ont déjà paru : *Essais critiques sur les premières manifestations de la conscience laïque des États modernes.* Il dit toute l'actualité brûlante, si on peut dire, de la question traitée et l'unité profonde qui relie les membres de la trilogie, où prend forme la réponse : naissance de l'esprit laïque au XIII^e siècle (I. *Bilan du XIII^e siècle*); apparition du premier théoricien de cet esprit (II. *Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'état laïque*); entrée en scène de la « Démocratie religieuse » avec le célèbre fraticelle William Ockam (III. *Guillaume d'Ockam et la Démocratie religieuse*). Nous fûmes des premiers à signaler la haute valeur du premier travail de l'historien juriste qu'est M. de Lagarde : *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme* (Paris, 1926); il fut deux fois couronné par l'Académie française et par la faculté de droit de l'Université de Paris. Nous voici heureusement obligé de nous répéter dans l'éloge.

Le « *Bilan du XIII^e siècle* » est, malgré ses proportions modestes (263 pp.), une œuvre de contenu riche et dense, admirablement écrite et qui éclaire d'un jour très vif les origines les plus lointaines, les progrès, les diverses fortunes, les composants, très divers aussi, de l'esprit qui oppose l'État moderne à la Société religieuse. L'auteur, dans son *Avant-propos*, commence par préciser avec soin les sens successifs et différents du mot laïque; c'est écrire l'histoire d'un mot lourd de tout un passé de luttes politico-religieuses : laïcisme *dans* l'Église; laïcisme *opposant* l'État à l'Église; laïcisme qui est anticléricalisme ou *négation* des droits traditionnels de l'Église dans la vie sociale. Pour rabattre ce dernier, M. de Lagarde

(1) Georges de Lagarde. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge.* I. Bilan du XIII^e siècle. II. Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'État laïque. Saint-Paul-Trois-Châteaux (Drôme), Éditions Béatrice, (19 × 14 cm.), 270 et 336 p.

trouve des formules non seulement justes, mais justicières : né du Christianisme, le mouvement laïque le suit comme une ombre. Il colle à lui, au moment même où il croit s'en détacher... « *Comme l'anneau du forçat, son mot de ralliement le rive à la chaîne qu'il avait prétendu briser* » (p. 5). Le corps lui-même de l'ouvrage est formé par l'histoire des rapports des deux pouvoirs, spirituel et temporel, histoire complète embrassant les doctrines et les faits.

La *coordination* des deux pouvoirs eut pour résultat pratique de *subordonner* l'Église à l'Empire, mais la vigoureuse réforme de Grégoire VII conquiert à la papauté son indépendance spirituelle. Les controverses doctrinales entre canonistes grégoriens et théologiens ou jurisconsultes impériaux et régaliers ont pour conclusion *le principe de la distinction des deux pouvoirs* (retour à la formule du pape Gélase) et une conception plus nette de leur rapport naturel : « *Suréminence* » de la dignité sacerdotale; l'Église intervient au temporel « *à l'occasion* » du spirituel *(ratione peccati);* c'est déjà la théorie du pouvoir dit *indirect*, nuance Bianchi. Au XII^e^ siècle, elle vaut au pouvoir pontifical, de plus en plus organisé et centralisé, une suprématie dont le jubilé de 1300 révèle encore le prestigieux éclat. Malheureusement, le même siècle vit mettre en circulation, cela malgré la prudente réserve des principaux intéressés, des formules outrancières des droits du Saint-Siège : *Unum caput est tantum, scilicet Papa... dominus spiritualium et temporalium* » écrivait le cardinal Henri de Suse (Ostiensis), l'auteur de la « Summa aurea », la lumière du droit canonique de son temps. Aussi faudra-t-il bientôt déchanter. Je ne puis qu'indiquer ici les causes diverses qui allaient conduire la papauté de Canossa à l'affront d'Anagni, en aplanissant de plus en plus les voies devant l'État « laïque »; une sèche énumération laissera encore deviner la vie grouillante et bariolée qui anime les six derniers chapitres de ce livre : révolte des franciscains dits « spirituels »; naissance des sectes de prôneurs itinérants, ennemies jurées de la hiérarchie ecclésiastique; décès de la Chrétienté et formation des États modernes à base nationale; suppression progressive de la Féodalité par la naissance d'un « *Pouvoir central* »; influence du droit romain qui vulgarise la notion de la « *Puissance publique* »; naturalisme politique d'Aristote, par son finalisme, apte à fonder la prééminence du spirituel, mais par son moralisme, non moins apte à légitimer les empiètements du temporel. Ce chapitre X intitulé : *La renaissance aristotélicienne et la*

philosophie de l'État sera le banquet des lecteurs philosophiquement entraînés. De ces hauteurs, M. de Lagarde nous fait redescendre vers les petits côtés, il y en eût, de la majestueuse querelle : vexation du clerc par le bourgeois, interventions chicanières et tracassières des barons ou de communes dans les affaires ecclésiastiques, quel commentaire vivant, curieux, pittoresque que ce chapitre XI du mot de Boniface VIII : *Clericis laïcos infestos oppido tradit antiquitas.* Le chapitre final expose la portée et les suites funestes du violent conflit qui mit aux prises Boniface VIII et le maître fourbe que fut Philippe le Bel, roi de France; l'auteur y voit « *l'introduction à la politique religieuse des temps modernes* ». Les temps étaient mûrs, conclut-il, pour la publication du « *Defensor Pacis* ».

Quel dommage que ce premier volume soit déparé par de nombreuses fautes dans les citations latines, tant dans le texte que dans les notes : *Comedire* pour *Comedere; Communa* pour *Communia.* Saint « *Optatus de Millevis* » n'est autre sans doute que saint *Optat de Milève.*

II. *Marsile de Padoue, premier théoricien de l'État laïque.*

Un maître ouvrage et le second panneau du triptyque annoncé. Après une biographie sommaire de Marsile Mainardino de Padoue et un inventaire rapide de ses écrits, M. de Lagarde trace de ce personnage singulièrement complexe un portrait très vivant, où la finesse et la profondeur des traits révèlent chez le peintre des dons exceptionnels d'observateur. L'auteur du « *Defensor pacis* » n'a rien d'un mystique; la flamme sèche, rationaliste, qui le brûle, n'est point l'amour démocratique de la multitude; pas davantage la sainte piété envers la patrie italienne; c'est la passion de la « *cité laïque* » et cette passion a, chez lui, pour envers naturel, la « *haine de l'organisation cléricale de l'Église* » (I^re^ Partie). Ayant de la sorte magistralement cerné cette figure de sectaire, l'historien passe à l'examen des « *sources de son œuvre* » (II^e^ Partie). Signalons ici comme particulièrement instructifs les chapitres V et VIII. Le premier nous montre en Marsile de Padoue le continuateur de l'Averroïsme padouan; Marsile de Padoue, ne l'oublions pas, n'est ni clerc, ni religieux; il fut soldat et pratiqua la médecine; il eut pour maître Pierre d'Abano et pour ami et collaborateur, le Jean de Jandun qui commentera le « *De Substantia Orbis* ». Or, ces naturalistes avaient leur façon de lire et d'interpréter le texte d'Aristote, très différente

dans son esprit, de celle d'Albert le Grand et de l'Aquinate. C'est donc en averroïste que Marsile de Padoue, le premier, aborda la philosophie *politique* du Stagirite. S'il ne l'entendit et ne l'adopta qu'à moitié, mieux que ses devanciers, il devina sous la lettre de la « *Politique* » — l'observation dénote une pénétrante justesse — le « *monisme* » *exclusif de la cité antique*. En combattant le dualisme des pouvoirs introduit par le fait surnaturel chrétien, l'État laïque tend à restaurer, à son profit, ce monisme démodé; il vise à la destruction, par l'absorption dans la sienne, de toute autorité non émanée de lui! La « liberté » de l'Église nous sauve de la tyrannie d'un État omnipotent!

Non moins curieuses, et à coup sûr plus neuves, paraîtront les pages (ch. VIII), où l'auteur ausculte « *l'influence des sectes religieuses* » sur l'auteur du « *Defensor* ». Rien chez lui, contrairement à ce qu'on a prétendu, de l'esprit des franciscains rebelles, ou « *spirituels* », rien de leur amour lyrique pour « Dame la Pauvreté »; au contraire, à leur défiance vis-à-vis de Marsile de Padoue, semble répondre de sa part une antipathie générale pour tous les religieux « mendiants », qu'ils soient « jacobins » ou « cordeliers ». Par contre, l'auteur admet comme très probable l'influence sur M. des Vaudois; il est d'avis que la méthode et les doctrines de Marsile de Padoue « le rapprochent singulièrement des sectateurs de Pierre Valdez ».

Nous passons ensuite à l'étude des « *données fondamentales de la synthèse marsilienne* » (III^e^ Partie). Marsile de Padoue hésite entre l'objectivisme politique aristotélicien (bien commun) et le subjectivisme ou « volontarisme » modernes (volonté générale de J.-J. Rousseau). Les conclusions négatives de M. de Lagarde sont ici d'un intérêt majeur. Elles déblayent le terrain de quelques « mensonges » historiques trop flatteurs pour Marsile de Padoue. Celui-ci n'a pas « inventé » le principe si moderne de la « *Séparation des pouvoirs* (Locke et Montesquieu); sa notion de la « *Souveraineté populaire* », sous l'influence de la tradition romaine (*Majestas* populi romani), dégénère en absolutisme impérial : le prince finit par être le détenteur de tous les droits populaires. Qu'il était donc utile de faire saillir l'élément anachronique de la pensée d'un précurseur des temps modernes!

Mais la clef de voûte de l'édifice historico-juridique de M. de Lagarde est indubitablement le chapitre XI; il porte un titre significatif : *La critique de l'Église*. Le sectarisme « anticlérical » du

trop fameux réformateur y déroule, avec des rugissements de colère, ses eaux dévastatrices! Déjà Hergenroether avait apprécié le « *Defensor Pacis* » comme « un ouvrage vigoureusement écrit et capable de séduire par une apparente solidité ». Un ouvrage ? non, un brûlot, une machine infernale! Avec une lucidité de regard magnifique, Jean XXII, dans la bulle de condamnation : *Licet iuxta doctrinam* (23 octobre 1327) mit à nu toute la « perfidie » hérétique du dogme ecclésiologique de Marsile de Padoue : Négation 1° de l'institution divine de la hiérarchie, 2° de la primauté apostolique, 3° de tout pouvoir coercitif de l'Église, enfin 4° subordination complète de l'Église à l'État (p. 324).

Le chapitre : *L'État « complet »* insiste avec une ironie vengeresse sur « l'éternelle contradiction », où cette politique embarrasse immanquablement la puissance civile : l'État, maître de métaphysique et de morale, contrôlant l'ordre sacerdotal, ergotant misérablement sur les jeûnes, les sacrifices, etc. Déjà, le Joséphisme! Il s'annonce du reste à travers Luther qui claironnera : *La place du Décalogue est à l'Hôtel-de-Ville!* Beau résultat en vérité! On insulte à la tiare mais on tend les mains aux menottes des policiers d'État. De la conscience humaine que le Christ avait libérée, c'est l'asservissement, assuré de nouveau, au sein de la « cité païenne » ressuscitant de ses ruines à l'appel du grand païen de Stagire! Il faut citer ici la conclusion piquante et, aujourd'hui plus que jamais, bonne à méditer de M. de Lagarde : curieuse revanche d'Aristote sur ses premiers adaptateurs et qui confirme la prudence des mises en garde de l'Église au début du XIII^e^ siècle. Cinquante ans après que le génie d'un Albert le Grand et d'un Thomas d'Aquin eut montré le magnifique profit que l'Église pouvait tirer de la fréquentation du maître grec, une nouvelle adaptation mettait soudain en lumière l'envers du décor. Cette grandiose philosophie, en passe de devenir universelle, un génie malfaisant la faisait brusquement apparaître sous son aspect le plus étroitement païen (p. 292-293). Mais précisément, la nouvelle adaptation n'a-t-elle pas trop détourné l'attention des penseurs chrétiens des dissonances profondes entre la « Πόλις » grecque et la « *Cité de Dieu* » ? Chose curieuse, le novateur lui-même n'a pas discerné l'élément proprement dynamique de son œuvre. Sans cela, en eût-il lié les côtés les plus « actuels » à une conception périmée de l'Empire, en se faisant l'avocat passionné d'un « Empereur présomptueux et falot »

(Louis de Bavière) ? Le chapitre final : *Marsile et les Contemporains* est surtout un morceau d'érudition; vous auriez tort d'en conclure qu'il doit manquer d'intérêt.

A cette superbe étude nous n'avons que deux reproches à adresser: les fautes de latin, encore trop nombreuses, qui émaillent les citations du « *Defensor* » et l'écart — distraction ou scrupule d'honnêteté scientifique ? — entre les matières telles que les énonce la « Table générale en tête du volume » et le contenu réel des chapitres correspondants. Au chap. VI, p. ex., l'auteur annonce des considérations sur la « *Haine sectaire soulevée par la « peste » qui dévaste la Chrétienté* ». Cependant, dans le corps du chapitre (p. 95-104) pas un mot ne rappelle les effets sociaux désastreux de la « peste noire » qui fut un des grands fléaux du XIV^e^ siècle. Nous souhaitons de tout cœur que le talentueux auteur ne tarde pas trop à nous donner son « *Guillaume d'Ockam et la Démocratie religieuse* ».

François JANSEN, S. I.

ANDRÉ DUDITH

Humaniste Hongrois (1533-1589)

On se croirait par endroits en plein roman d'aventures, tant est mouvementée la vie de cet André Dudith, impatient de toute discipline et mêlé à quelques-uns des plus grands événements de son siècle (1). Élevé plus en humaniste qu'en théologien dans des milieux auliques ou universitaires, Breslau, Vienne, Vérone, Padoue, Venise, puis Bruxelles, Londres et Paris, il entre en relations avec nombre de célébrités, parmi lesquelles l'imprimeur Paul Manuce, et surtout le cardinal Pole qui, en 1554, lors de sa légation en Grande-Bretagne, l'emmène avec lui comme secrétaire. En 1562, Ferdinand d'Autriche, comptant sur les talents du jeune humaniste pour faire triompher ses projets politiques et religieux au concile de Trente, le choisit comme orateur du clergé hongrois et, afin de rehausser son prestige et lui permettre d'agir plus efficacement, le fait sacrer évêque. Une telle nomination, conforme, hélas! aux coutumes du temps, n'avait rien de bien ecclésiastique. On l'allait bientôt voir. A peine arrivé à Trente, Dudith s'y fit entendre *cum admiratione et stupore totius senatus*. Plus en diplomate de l'empereur qu'en successeur des apôtres, il revendique le calice pour les laïcs, et, pour les prêtres, le droit au mariage. S'il n'ose attaquer en pulic la discipline du célibat, il ne s'en fait pas faute dans des conversations privées. On peut croire cependant qu'à cette époque, il était sincèrement attaché à l'Église; et la confiance que lui témoignent les prélats les plus considérables, Morone, Commendon, Hosius, paraît le laver du soupçon d'hypocrisie. S'il n'assiste pas à la clôture du concile, le 4 décembre 1563, et s'il n'en signe pas les décrets, ce n'est pas, suivant la légende, qu'il en ait été écarté, mais parce que l'empereur lui avait confié une mission de la plus grande importance, en Pologne.

Cette mission diplomatique fut l'occasion de sa déchéance. En 1567, il rompt ouvertement avec Rome et se marie avec une fille d'honneur de la reine de Pologne. Ce n'est pas un coup de tête, puisqu'il prépara

(1) Pierre Costil, *André Dudith, Sa vie, son œuvre et ses manuscrits grecs*. Paris, Les Belles Lettres, 1935, (25 × 17 cm.), xii-482 p. Prix : 100 frs.

cette union pendant deux ans. S'il secoue le joug de l'autorité romaine, ce n'est pas pour se plier à quelque autre discipline ecclésiastique, fût-elle celle de Théodore de Bèze, un de ses correspondants. De tendances unitariennes prononcées, il ne s'inféode à aucune des sectes protestantes, tour à tour en coquetterie et en brouille avec chacune d'elles. Il reste même en relations avec quelques catholiques, qui cherchent, en vain d'ailleurs, à le regagner. Ses interventions marquées dans la succession au trône de Pologne (1572-1576) lui valent de conserver, même auprès du pieux Rodolphe, son titre de conseiller impérial. Il y tenait fort, car ce fut, en ce temps où les bûchers partout s'allumaient, sa sauvegarde et, jusqu'à son dernier jour, une petite source de revenus. En 1574, il s'était remarié avec une calviniste encore, Élisabeth Zborowska, dont les frères comptaient parmi les seigneurs les plus remuants de la remuante Pologne et qui l'entraînèrent en effet dans leurs intrigues. Après son exil de ce pays d'adoption, en 1576, il s'occupe surtout de philologie et de science et, lors du passage de la comète de 1577, combat, non sans compétence ni talent, les prétentions des astrologues. Il meurt à Breslau en 1589, laissant une riche bibliothèque, de 4.000 à 5.000 volumes imprimés ou manuscrits, dont plusieurs, annotés de sa main, sont aujourd'hui conservés, à Leyde, en Suède et, au Vatican, dans le fonds de la reine Christine.

Si son activité fut grande, son œuvre écrite, et surtout publiée, n'est pas très étendue. Dans son introduction (p. 6-19), M. Costil recense, au prix de quels efforts, on le devine, les collections, souvent inédites, de ses lettres; dans sa bibliographie (p. 387-403), la liste des ouvrages de Dudith, édités ou non, perdus, authentiques ou apocryphes. Ces lettres sont peut-être la partie la plus curieuse de son œuvre et nous renseignent sur les milieux où il vit, sur son travail aussi d'humaniste. Il s'est beaucoup intéressé aux auteurs grecs, dont il avait publié, dans sa jeunesse, mainte traduction. Il en collectionnait les manuscrits, puis les prêtait aux imprimeurs ou à d'autres érudits pour qu'ils les éditent. Aussi rencontre-t-on souvent son nom dans l'histoire des textes antiques, à ce moment critique surtout de la vie de ces textes où ils passent de l'officine des copistes à celles des typographes. Étudier la préparation de ces premières éditions, dans la mesure où Dudith y prit part, est assurément faire œuvre utile et déblayer le terrain pour plus d'un philologue. M. Costil s'y emploie avec bonheur au cours de la deuxième partie de son

ouvrage et nous montre ainsi l'humaniste dans une de ses occupations préférées.

Figure intéressante plutôt qu'attachante. L'auteur l'a jugé sans l'accabler ni le blanchir. C'est un philologue estimable, un lettré de talent; et, par ses vues sur la science, il est en avance sur son temps. « La qualité maîtresse de ce curieux esprit » (p. 386) est une « vie intense » plutôt qu'une profonde originalité. La politesse de ses mœurs — mais son langage fut parfois d'une grossièreté révoltante — « ne fut pas toujours soutenue par la fermeté du caractère » (p. 218). C'est à ce manque de fermeté, aux préoccupations opportunistes aussi que lui crée sa situation précaire, que j'attribuerais, pour ma part, non moins qu'à un réel effort de sincérité et à un total mépris de la tradition, l'extrême et déconcertante versatilité de ses conceptions. S'il s'est « occupé de théologie », on ne peut dire qu'il ait été « un véritable théologien », moins encore un croyant. Car, suivant la très juste remarque de l'auteur, « une conception qui détruit presque tous les liens spirituels tant avec le divin qu'avec la communauté n'est guère, au sens propre du mot, une *religio* » (p. 350). Aussi n'oserais-je l'appeler « un philosophe chrétien » (p. 351), ni même, vu la tournure de son esprit, un philosophe. Gardons-lui simplement le titre d'humaniste.

Si l'on doit faire quelques remarques de détail, il est inutile de relever les fautes d'impressions qui, dans un grand ouvrage, échappent fatalement et que le lecteur corrige sans peine. Un théologien pourrait chicaner sur telle ou telle expression : il n'admettrait sans doute pas que la thèse du droit divin de la résidence des évêques est « difficilement conciliable » avec celle du « principat romain » (p. 108, n. 3); au reste il parlerait, suivant l'expression consacrée, du « primat romain », comme ailleurs, il écrirait « scripturaire » plutôt que « scriptural »; lorsque Benrath note que les ouvrages de Dudith ne figurent pas nommément à l'*Index*, il entend évidemment parler de l'*Index* romain et non d'un *Index* particulier, comme celui « composé pour les domaines de la couronne espagnole » (p. 131) où l'auteur les a trouvés mentionnés. De même qu'un théologien n'hésiterait pas à écrire *Marc* d'Éphèse, et non Marcus, vu la célébrité de ce personnage, un philologue écrirait Matthias Cor*vin* et Procl*us*; il s'étonnerait peut-être, quelle qu'ait été la coutume des anciens (p. 48) et celle même de Dudith, de voir le Caninios ou Canini de la page 67 devenir Caninius dès la page 73. Outre quelques virgules de plus,

notamment à la fin des incises, un érudit pourrait souhaiter plus d'uniformité dans certains détails techniques, comme dans la manière d'imprimer les cotes des manuscrits (début et fin du livre) ou les chiffres des folios (voir p. 230-232) ou des mots comme *editio princeps*. Peut-on le rappeler, dans la mesure du possible, on demande aux philologues, pour désigner des manuscrits existants, de n'employer que des majuscules romaines, au besoin grecques, non pas, si faire se peut, des minuscules, et jamais des lettres affectées d'exposants, celles-ci, en principe, devant servir à discriminer les diverses mains d'un manuscrit. Était-il bien nécessaire aussi de répéter en haut de chaque verso le nom de notre humaniste? On aurait préféré avoir en titre courant, à gauche, le titre du chapitre, à droite, l'intitulé des principales subdivisions. Par contre, on se réjouira de ce que les abréviations énigmatiques aient été complètement bannies des notes. Celles-ci en sont moins rebutantes et vraiment utiles. Très intéressantes ces notes et pleines de bonnes choses. Pas de confusions possibles non plus entre les renvois aux pages d'un ouvrage allégué ou à l'ouvrage même qu'on a sous les yeux. Le volume est rehaussé par un portrait de l'humaniste, en frontispice, et par quatre photographies reproduisant son écriture grecque et latine, sa signature et sa devise. Des tables détaillées (je doute que l'on ait eu raison de choisir l'italique pour renvoyer aux passages essentiels, et il eût fallu le dire), rendent facilement accessibles tous les trésors de cette érudition si sûre et si fine.

L'auteur a réussi à faire de son ouvrage, à la fois, pour tous les lettrés un livre de lecture instructif et agréable, et, pour les philologues, les historiens et les théologiens, un précieux instrument de travail. Avec une patience inlassable, il a, sans métaphore, refait à travers l'Europe, les pérégrinations de cet Erasme hongrois; il a ressuscité autour de Dudith, en traits sobres mais suggestifs, les nombreux et illustres personnages qu'il a fréquentés ou avec lesquels il fut en correspondance.

En fermant ce beau livre qui fait revivre non seulement un homme, à la brillante et triste carrière, mais tout un monde d'humanistes, de diplomates et de penseurs religieux, on comprend mieux et on en estime davantage l'œuvre dogmatique et disciplinaire du concile de Trente.

Paul HENRY, S. I.

BIBLIOGRAPHIE

THÉOLOGIE FONDAMENTALE

A. Rademacher. *Religion et vie.* Traduit de l'allemand. Bruxelles, Édit. de la Cité Chrétienne, 1934, (20 × 13 cm.), 304 p. Prix : 20 frs.

Dans plusieurs pays, des articles et des livres tendent à remettre en honneur l'humanisme et tout spécialement l'humanisme chrétien. Tel est bien le souci qui a guidé le professeur Rademacher dans la composition de son ouvrage. L'auteur souligne l'union étroite qui doit régner entre la religion et la vie. Ne confinons pas notre religion dans quelques pratiques mortes et n'abandonnons pas notre vie aux influences païennes. Plusieurs aperçus historiques mettent devant nos yeux des sociétés où l'union régna entre la religion et la vie; d'autres, au contraire, où une scission se produisit. Le devoir du chrétien d'aujourd'hui est de réaliser la synthèse entre la culture et le catholicisme; il ne doit point s'exiler du monde pour tendre à la sainteté; c'est au sein de la société païenne qu'il doit se sanctifier.

On trouvera peut-être que certaines idées sont proposées d'une façon trop compliquée ; mais on ne pourra nier la richesse et l'actualité de ce livre.

G. Delcuve, s. i.

A. Lunn. *Now I see.* Londres, Sheed and Ward, 1934, (20 × 13 cm.), viii-276 p. Prix : 7,6 sh.

Histoire passionnante d'une conversion, écrite avec sincérité et humour. Dans ces pages pleines d'intérêt, nous rencontrons un esprit vif et observateur, qui ne recule pas devant les exigences d'une analyse poussée de sa propre conscience et des motifs qui l'ont amené au sein de l'Église; et qui, toutefois, ne s'égare pas dans une introspection morbide. Du point de vue de l'apologétique générale, on constatera peut-être de nombreuses lacunes : on devait s'y attendre. La conversion est chose personnelle et ne s'appuie pas, en général, sur des preuves tirées des manuels d'apologétique. Par contre, on trouvera dans ce beau livre un démenti formel à l'accusation si souvent portée contre le nouveau converti : à savoir, qu'il s'est laissé entraîner vers le catholicisme par je ne sais quelle crise d'émotion, en dépit de toutes ses convictions intellectuelles. Pour M. Lunn, la conversion était affaire de tête — et de cœur. Remercions-le de nous avoir donné une apologie vivante où il montre que la grâce de foi suppose et consacre le mariage heureux de la tête et du cœur.

J. O'Mara, s. i.

S. Dark. *Orthodoxy Sees it through.* Londres, Barker, 1934, (22 × 14 cm.), 274 p. Prix : 7,6 sh.

Le but de ce recueil d'articles par des écrivains renommés de diverses confessions religieuses — anglicane, anglo-catholique et romaine — est de

montrer que l'orthodoxie chrétienne est, encore aujourd'hui, assez forte pour faire face aux objections, théoriques et pratiques, des rationalistes, libres-penseurs ou sceptiques. A une époque caractérisée par un fol engouement pour tout ce qui est neuf, l'orthodoxie chrétienne seule possède la stabilité du vrai, stabilité qui, tout en gardant une continuité sans lacune avec le passé, assimile et fait sien n'importe quel élément d'un véritable progrès. Le vœu très sincère de l'éditeur pour la réunion éventuelle des églises chrétiennes appelle toute notre sympathie; bien que nous pensions, comme lui, que les difficultés d'une telle réunion soient presque, sinon entièrement, insurmontables. J. O'Mara, s. i.

A.-D. Sertillanges. *Le miracle de l'Église. L'éternité dans le temps.* Paris, Édit. Spes, 1933, (19 × 12 cm), 254 p. Prix : 7,50 frs.

Le miracle de l'Église, c'est sa vie même, analogue à celle d'un germe défini, qui se saisit de tout ce qu'il trouve dans le sol, pour le transformer selon sa loi propre : loi de vie supérieure. Le sol où puise l'Église, c'est l'activité humaine, et la vie qu'elle communique à cette activité est si transcendante pourtant à tout ce qui est purement humain, à tout ce qui est de ce monde, qu'elle apparaît par elle-même comme l'Unique nécessaire, l'Éternel nécessaire, qui enveloppe, domine et pénètre toutes les choses qui n'ont qu'un temps pour les illuminer d'une lumière indéfectible, d'une vie qui ne peut périr. Le « miracle de l'Église » constitue donc une synthèse de l'histoire du monde, au point de vue de sa vie la plus intime et la plus belle. Dès avant que l'Église ne fût visible, avant qu'elle ne fût née, pourrait-on dire, sa prochaine venue exerçait son influence sur les destinées humaines; car Celui qui pénètre les consciences disposait l'humanité à Le recevoir, Lui, et après Lui, par Lui, l'Église. Les religions traduisaient les aspirations des cœurs, à la manière dont ceux-ci réagissaient sous l'attrait divin; le judaïsme, et de-ci de-là des rayonnements de mystère indiquaient la voie qui mène à Dieu : tout cela, c'était comme la préparation du milieu où le germe nouveau devait éclore.

La naissance de l'Église, c'est toute la vie, et toute l'œuvre personnelle de Jésus, car c'est en ses paroles, en ses actes, que l'Église s'engendre et se fonde. Jésus ne doit vivre que peu d'années, mais cela suffit, parce que son action déborde le temps de son existence : comme l'éternité, elle enveloppe l'espace et la durée, elle atteint jusqu'aux extrémités et jusqu'à la fin du monde; les paroles qu'il dit à Pierre, il les réalisera jusqu'à sa venue au dernier jour, et Pierre le galiléen dominera l'histoire à venir, parce que Jésus de Nazareth l'a dit.

L'Église est donc née, tel un organisme vivant; Jésus lui a conféré la loi d'être avec l'existence, et toute sa vie ne sera que coopération humaine au principe que Jésus a mis en elle. Il n'a rien établi de tout fait, et les développements à venir n'équivaudront point à déplier ce qui aurait été préformé en petit; comme en un germe défini, les organes naîtront de la poussée vitale, à travers les milieux ambiants; aucune nouveauté, c'est-à-dire aucun apport hétéroclite ne sera admis; et cependant le nouveau apparaîtra, continuation nécessaire et homogène, manifestation active du Vivant.

Autour d'elle, l'Église trouvera les civilisations antérieures, les religions établies et possédantes, les unes séniles et caduques, les autres frémissantes et pleines d'espoir; elle se dressera devant elles toutes, comme le seul Vivant dont Dieu ait fait choix. Elle conquerra les âmes droites et ne prendra des religions que les matériaux extérieurs qui pourront être soumis à la transformation nécessaire. Car elle veut investir toutes choses de la signification de vérité et de bonté qui est la sienne. Quand les religions voudront s'opposer, elles tomberont d'elles-mêmes et l'Église vaincra. Quand les autres forces collectives de ce monde, toutes celles qui se peuvent désigner d'un nom : « César », et qui ont toujours prétendu asservir la conscience et la personne humaine, voudront, pour assurer leur domination, écraser l'Église, l'Église donnera sa force aux consciences et aux personnalités, et elle vaincra César. Elle ressemble à un homme vainquant le lion qui voulait le dévorer. Les civilisations antérieures, les religions n'ont été au regard de la conquête de l'Église, que comme un bois sec que la flamme est venue consumer. Le miracle est là : dans la force de l'homme, en face du monde, et dans la flamme au cœur de l'Église.

Il en alla de même à travers les siècles. De nos jours, en face du temps présent, et du monde qui annonce sa fin prochaine, l'Église, toujours debout, reste calme et sereine, annonçant qu'elle ne périra jamais, pas plus que l'Éternel ne peut périr, parce qu'elle est vivante, non de la vie du temps, mais de l'éternité. Les siècles passés lui donnent, de sa certitude, une certaine expérience, mais sa garantie vraie est dans la puissance intime de la Vérité, saisie dans la Bonté absolue qui est entrée par elle en l'humanité.

On a reconnu les grandes idées qui dominent l'ouvrage : l'Église, c'est l'Éternel nécessaire entré dans la vie humaine, c'est l'action de Dieu s'exerçant par les hommes; et les hommes vivront de la vraie vie, celle qui est nécessaire, dans la mesure même où ils accepteront que l'Église agisse en eux, comme Église. La religion n'est pas un don unilatéral, c'est un échange, c'est une relation de l'homme à Dieu. C'est cette relation que l'Église fait vivre dans les hommes, s'ils veulent.

Le livre que nous venons d'analyser a donc un tout autre objet que les deux volumes donnés jadis par le P. Sertillanges sous le titre : *L'Église*. Ceux-ci étaient un exposé de la constitution visible et des caractères distinctifs de l'Église catholique; celui-ci répond davantage à toutes les questions que soulèvent la philosophie de l'histoire et le fait religieux. A tout esprit réfléchi qui est à même de voir et de comprendre l'Unique nécessaire au sein de l'histoire du monde, l'Église catholique, et elle seule, donne la clé du mystère.

M. Claeys Boúúaert, s. i.

G. Philips. *De Heilige Kerk.* Coll. De wetenschappelijke bibliotheek. Malines, Het Kompas, 1935, (21 × 13 cm.), 276 p. Prix : 30 frs.

Livre sérieux et solide pour de grands jeunes gens, universitaires et autres, qui veulent fortifier leur foi par une connaissance plus réfléchie. La lecture leur en sera facile et agréable.

L'auteur y expose l'apologétique et le dogme de l'Église jusque dans ses détails. Il commence par situer son sujet dans le cadre religieux et social du

XX^e siècle. Il présente ensuite les deux méthodes apologétiques, l'historique et celle qui part du fait actuel de l'Église, marquant nettement sa préférence pour la seconde; de là, il passe aux notes de l'Église, auxquelles il donne quatre chapitres. Vient ensuite la partie proprement historique : textes de l'Écriture sur le règne de Dieu et la primauté, et l'Église aux temps apostoliques. Enfin le livre se termine par des chapitres doctrinaux : le corps mystique, la grâce, la communion des saints et les problèmes non moins actuels : l'Église est-elle intolérante dans sa définition des conditions du salut? Pourquoi est-elle infaillible et hiérarchique?

Les nombreuses annotations témoignent de l'érudition et de la documentation de l'auteur. Le style est vivant, le raisonnement serré et clair. La présentation du sujet suscite un intérêt d'autant plus vif, qu'elle fixe l'attention du lecteur, dès l'abord, sur le rôle social de l'Église. Par exemple, au début du volume, notre monde d'après-guerre est dépeint en traits saillants, monde dégoûté de l'individualisme égoïste, et cherchant à préciser sa voie vers une unité, vers un idéal social... hélas! combien utopique, faussé ou incertain. Après cela, l'auteur nous montre : « la Ville sur la montagne », la seule société idéale indispensable.

La jeunesse catholique flamande, à qui le livre est dédié, a besoin de livres pareils, et en sera reconnaissante. J. De Wint, s. i.

* **W. Schmidt.** *Die Kirche bei Irenâus. Akademische Abhandlung.* Helsingfors, Akademische Buchhandlung, 1934, (22 × 15 cm.), 184 p. Prix : 45 mk. finl.

Étudiant la conception de l'Église chez Irénée, l'auteur se donne comme le premier qui ait traité le sujet du point de vue de l'église évangélique.

Il groupe ses textes autour de trois traits essentiels de l'Église : apostolicité, catholicité, sainteté; et formule comme conclusion de ses recherches la thèse suivante : « Dans ses idées sur l'Église, Irénée se tient encore très près du christianisme primitif, bien qu'il prépare la voie au catholicisme, surtout par une conception à la fois intellectualiste et légale de l'élément constitutif de l'Église, du message apostolique, du Kérygme. »

Les lignes maîtresses du sujet sont en général bien marquées, le texte de l'écrivain étudié et ses nombreux interprètes modernes sont abondamment cités. Néanmoins, tout en reconnaissant les mérites du présent travail, on peut se demander si, dans l'appréciation de l'un ou l'autre texte, l'auteur a toujours eu suffisament devant les yeux la destination de l'*Adversus haereses*. Il s'agit avant tout pour Irénée de défendre le patrimoine de la foi contre les attaques de certains novateurs; partant, il ne faut point y chercher une exposition de l'ensemble de la foi. Qu'Irénée insiste surtout sur l'Écriture pour réfuter par elle les gnostiques, la chose est hors de contexte. Cependant à côté de l'Écriture, il faudrait accorder à la tradition plus d'importance que ne le fait M. Schmidt. L'ouvrage accorde une attention particulière au passage fort controversé, *Advers. haer.*, III, 3, 2 (p. 78 suiv.). Peut-être n'est-il pas hors de propos de rappeler que le concile du Vatican n'a nullement fait de l'interprétation de ce texte une question théologique comme l'auteur semble le croire. Si le texte officiel cite ce passage littérale-

ment, ceci montre seulement la manière de voir des Pères du concile sur une explication, mais ne fait d'aucune façon l'objet d'une définition infaillible.

A. Klein, s. i.

D. Culhane. *De corpore mystico doctrina seraphici.* Mundelein, Sainte-Marie-au-Lac, 1934, (23 × 15 cm.), iv-110 p.

L'ouvrage étudie la doctrine spéculative de saint Bonaventure sur le corps mystique. Travail considérable, car nombreux sont les passages où le saint docteur s'exprime à ce sujet. C'est même un des grands mérites de cette dissertation doctorale de les mettre sous les yeux tous à la fois. La doctrine de saint Bonaventure sur le corps mystique est certainement moins parfaite que celle de saint Thomas, spécialement pour ce qui concerne la place qu'y doivent avoir la grâce et le Saint-Esprit. L'auteur le laisse voir suffisamment. Mais ce qu'il montre le mieux, c'est ce qu'elle a de profond et de fortement un. A ce point de vue, la conclusion de l'ouvrage est remarquable.

É. Mersch, s. i.

Tu es Petrus. Encyclopédie populaire sur la papauté publiée sous la direction de G. Jacquemet. Paris, Bloud et Gay, 1934, (19 × 12 cm.), xvi-1168 p., nombreuses gravures. Prix : 60 frs.

Il n'y a pas que les seuls militants laïques du catholicisme auxquels cette Somme de la papauté rendra les plus grands services; peut-être même plusieurs articles dépassent-ils notablement la capacité d'absorption d'un grand nombre de laïques cultivés : la vraie place de cet ouvrage sera la bibliothèque du presbytère. Comme pour les autres encyclopédies éditées par la maison Bloud et Gay, l'exécution de celle-ci a été confiée à une série de collaborateurs, spécialement recommandés par leur compétence; nous y trouvons, par exemple, les noms de MM. Bardy, Yves de la Brière, Dabin, Mollat, Mourret. Outre les questions sur l'institution de la primauté de Pierre par le Christ, sur la transmission de cette primauté, sur son étendue, sur ses rapports avec les pouvoirs épiscopaux, et d'autres que chacun devine, bien des lecteurs seront sans doute particulièrement heureux d'y rencontrer un exposé des renseignements et des directives pontificales les plus récentes sur l'action missionnaire, l'activité scientifique, la vie sociale, la vie politique. Nous nous plaisons particulièrement à signaler l'étude de notre compatriote et confrère, le Père P. Dabin, relative aux enseignements des papes sur l'Action catholique (p. 802-827), et, dans cette étude, les conclusions, aussi justes que hardies, sur la participation du laïcat au sacerdoce, sur ce que l'auteur appelle la « mystique de l'Action catholique ».

A vrai dire, la structure de tout cet ouvrage, et même la raison d'être de plusieurs chapitres n'est pas toujours apparente ; sans doute estimera-t-on également que certains articles ou certaines parties d'articles, comme par exemple, les pages consacrées à la maison pontificale (p. 635-656) ont reçu des développements hors de proportion avec l'importance du sujet ; que l'absence des photographies du « fourrier majeur » de Sa Sainteté ou de son grand écuyer, ou même de ses gendarmes n'aurait pas appauvri, outre

mesure, le volume. Mais la constatation de ces imperfections et de quelques autres ne pourra pas raisonnablement faire méconnaître l'utilité de ce bel ouvrage. L. Malevez, s. i.

R. Hull, S. I. *Medieval theories of the papacy and other essays.* Londres, Burns Oates et Washbourne, 1934, (19×12 cm.), xii-256 p. Prix : 7,6 sh.

Le présent ouvrage réunit une série d'articles publiés durant les dernières années dans différentes revues de langue anglaise, surtout dans l'*Irish Ecclesiastical Record* et le *Month.* Dans l'intention de leur auteur, ces études ne faisaient que préluder à un ouvrage systématique sur les relations de l'Église et de l'État; mais la mort a arraché l'ouvrier à sa tâche. Deux amis et collègues du P. Hull au scolasticat de la Compagnie de Jésus à Heythrop, et dont l'un, le P. Donovan, est lui-même récemment décédé, ont pieusement recueilli ces essais épars et nous les présentent dans ce volume. Quelques titres : le *De Regimine christiano,* de Jacques de Viterbe; Ockam et la Papauté; la Bulle « *Unam Sanctam* », de Boniface VIII; une étude sur le pouvoir directif et en particulier sur l'effort récent du P. de la Brière et de M. Maritain en vue de restaurer l'usage de l'expression de « pouvoir de direction », effort que l'auteur déclare d'ailleurs voué à l'échec (p. 118-130). La science et la clarté de ces courtes études annonçaient un futur maître; cette onstatation avive les regrets de le savoir disparu. L. Malevez, s. i.

Ks. Dr. Antoni Pawlowski. *Idea Kosciolaw ujeciu rosyjskiej teologji i historjofji.* Varsovie, Nakladem P. Towarzystwa Teologicznego.

La littérature théologique vient de s'enrichir d'un ouvrage de toute première valeur. M. l'abbé Antoine Pawlowski, professeur au Grand Séminaire de Varsovie, nous donne une étude très documentée, remarquablement claire et synthétique et, ajoutons-le avec plaisir, aussi sympathique que possible de la pensée théologique russe sur l'Église. C'est une œuvre vraiment nouvelle tant par la richesse et l'exactitude des informations que par la méthode adoptée, l'auteur ne se plaçant pas, comme on le faisait avant lui, sur le terrain de l'apologétique comparée, mais étudiant les conceptions des théologiens russes en elles-mêmes, dans leur développement historique et systématique. Et c'est tout un drame douloureux qui se déroule devant nous, le drame de la pensée russe séparée de la véritable Église. Car, au début, les théologiens conservateurs, à part la question de la primauté du pape, ne se distinguent à peu près point de la vieille tradition catholique. Mais voici Khomiakoff et son école qui paraissent, et c'est la rupture complète avec la pensée traditionnelle. La « conciliarité », le démocratisme font leur apparition dans la conception de l'Église, le principe d'autorité est nié. Khomiakoff lui-même n'a-t-il pas déclaré que, entre sa propre théorie de la démocratie et de la solidarité altruiste universelle et le dogme catholique, « il n'a pas de terme moyen »? Et il a choisi, et les penseurs russes ont choisi avec lui, et nous savons, hélas! où ce choix imprudent a mené l'Église russe.

Mais le livre s'achève sur une vision d'espoir singulièrement consolante.

Car un autre, un vrai russe, a fait son choix lui aussi, et nettement il s'est prononcé pour le Siège de Pierre, seul vrai principe d'autorité. C'est le grand Vladimir Solovieff. La pensée théologique du « Newmann russe » est étudiée avec un soin tout particulier par l'auteur; puisse-t-elle s'imposer, lumineuse et convaincante, à tous ceux, et ils sont nombreux, qui se réclament de lui mais n'osent le suivre dans ses conclusions!

L'ouvrage est écrit en polonais; mais un résumé substantiel d'une vingtaine de pages en français le rend accessible à la généralité des lecteurs et en fait un livre indispensable à toutes les bibliothèques de théologie sérieuses.

PH. DE RÉGIS, S. I.

***C. Pabst.** *Volkskirche und Freikirche. Eine theologische Besinnung über Wesen und Form evangelischer Kirche als Beitrag zum Neubau der Kirche.* Gütersloh, Bertelsmann, 1933, (24 × 17 cm.), 118 p. Prix : 3 Mk.

Au cours des dernières années, la théologie protestante a cherché et a obtenu un renouveau de vitalité par un retour volontaire à la pureté de ses origines. Mais, jusqu'à présent, seule la prédication évangélique a profité de ce « revival ». Il faudrait que l'organisation ecclésiastique en profitât à son tour. Il le faudrait d'autant plus qu'à l'heure présente, en Allemagne, toute la vie sociale subit la plus radicale transformation. L'auteur de ce livre estime donc que l'heure d'une reconstruction totale de l'église évangélique a sonné. Mais si l'on veut qu'elle aboutisse, il faut qu'elle s'inspire des principes du protestantisme le plus authentique. C'est dire qu'il faut répudier définitivement la conception libérale, ritschlienne, de l'église, selon laquelle la communauté ecclésiastique résulte, au moins pour une part, de l'action morale et religieuse des individus; aux termes du luthéranisme intégral, l'Église est « grandeur » toute divine, édifice non pas construit de main d'homme, mais Jérusalem nouvelle descendue du ciel, royaume dans la direction duquel nous ne pouvons faire un pas, mais que seule une pure grâce peut établir parmi nous, ainsi que le fait entendre la prière du Christ : Que votre royaume arrive!

L. MALEVEZ, S. I.

ÉCRITURE SAINTE

Nouveau Testament.

L. Pirot. *La sainte Bible. Texte latin et traduction française d'après les textes originaux avec un commentaire exégétique et théologique. Tome IX.* D. BUZY S. C. J. *Évangile selon Saint Matthieu.* L. PIROT. *Évangile selon saint Marc.* Paris, Letouzey, 1935, (23 × 15 cm.), XVIII-612 p., 5 cartes. Prix : 50 frs pour les souscripteurs.

* Les ouvrages de sujet religieux, écrits par des auteurs non catholiques sont marqués d'un astérisque.

Cette nouvelle collection catholique d'Écriture Sainte comprendra douze volumes, dont le IX^e^, qui ouvre la série du Nouveau Testament, paraît en premier lieu. Gardant à peu près l'aspect extérieur qu'eurent jadis la Bible Lethielleux et la Bible de Fillion (Letouzey), elle donne, au haut de la page, le texte de la Vulgate; sous celui-ci une traduction française du texte *original*; en dessous, en deux colonnes, en petits caractères (la collection n'est pas destinée aux vieillards dont la vue baisse!), des notes compactes qui prennent d'ordinaire 2/3 de la page et souvent bien davantage. Le volume IX, consacré à saint Matthieu et à saint Marc, est si dense qu'il contient, typographiquement, plus que les deux commentaires de *Verbum Salutis* du P. Durand et du P. Huby. Les dimensions adoptées permettent donc à l'exégète un exposé approfondi.

La collection vise à être solide, mais non technique; pas d'étalage d'érudition; peu de bibliographie; peu de discussions; le simple exposé de ce que l'exégète croit être la vraie interprétation, historique et théologique, « communément admise par les auteurs prudents et informés » (termes de la circulaire). On a en vue d'aider les prêtres dans leurs études et dans leur ministère, les laïcs dans leurs efforts pour mieux connaître l'Écriture Sainte. La collection semble destinée à remplacer la Bible Lethielleux et la Bible de Fillion, qui, surtout pour l'Ancien Testament, ont beaucoup vieilli. Elle ne prétend évidemment pas rivaliser avec les excellentes *Études bibliques* (Gabalda), qui, tout en restant accessibles à l'élite du clergé et des laïcs, ont un caractère plus technique, plus rigoureusement scientifique.

Le premier volume paru inaugure très heureusement la collection, aussi bien par le choix des deux exégètes, le P. Buzy, s. c. j. et M. l'Abbé Pirot, très avantageusement connus déjà, que par la valeur de leurs deux contributions.

Le commentaire du P. Buzy nous semble très riche, très personnel; par sa précision dans les recherches, sa fermeté dans les conclusions, il est peut-être supérieur au commentaire du P. Durand, parfois légèrement oratoire; les parallèles avec le judaïsme contemporain (par exemple dans les Béatitudes, le Pater, etc.), favorisés par l'ouvrage assez récent de Strack-Billerbeck, sont d'ordinaire très bien étudiés; les notations de topographie palestinienne (cfr p. 25b-26a, désert de Juda; p. 33a, lieu du baptême; p. 45 Carpharnaüm; p. 49, lieu du sermon sur la montagne, etc.), les descriptions de mœurs ou coutumes locales (cfr p. 28a, sur la nourriture des Bédouins; p. 31a-b, sur le vannage; p. 145a, sur les enfants capricieux, etc.), facilitées par le séjour de l'auteur à Bethléem, sont très suggestives. Certains exposés (p. ex. toute l'analyse du sermon sur la montagne V-VII) sont particulièrement réussis.

Le commentaire de l'évangile de l'enfance (I-II) nous a moins plu par endroits. Ce que l'auteur suppose historiquement établi, p. 5b, de la conservation, commune chez les Juifs, de leurs listes généalogiques nous semble bien excessif. L'explication du lévirat, proposée p. 2b, devrait au moins envisager la question que se posera tout lecteur intelligent : si le père légal et le père réel de Joseph sont frères (du même père donc, selon l'esprit même de l'institution), pourquoi les deux listes ne se rejoignent-elles pas sur le nom du grand-père? Est-il bien certain, p. 6b, qu'*au temps de Jésus*, dans l'interprétation alors usuelle, « tout lecteur d'Isaïe savait que le Messie devrait naître d'une mère vierge »? Peut-on vraiment, étant donnée l'intention de

Luc d'insister par là sur la virginité, tirer argument de Luc II, 5 τῇ ἐμνηστευμένῃ pour interpréter ce mot comme susceptible de désigner le mariage ?

Sur l'introduction nous aurions à présenter plus d'une remarque : l'interprétation proposée par M. Levesque du texte classique de Papias (p. XI) nous semble être absolument inconciliable avec le contexte et constituer un véritable contre-sens. Nous ne parvenons pas à comprendre la position de l'auteur déclarant qu' « après vérification de tous les passages où l'on pourrait être tenté de constater une dépendance (de notre Matthieu grec vis-à-vis de Marc), nous croyons devoir conclure que, nulle part, elle n'est ni certaine ni même probable », ce qui, à notre humble avis, constitue une vraie gageure, s'opposant à des arguments qui nous paraissent péremptoires.

Quoi qu'il en soit de ces différences d'appréciation, elles laissent intacte notre haute estime pour ce vigoureux et suggestif commentaire.

M. Pirot a été précédé dans sa tâche d'interprète de saint Marc par des œuvres récentes de première valeur, celles de Lagrange (1re éd., 1911), d'Huby (1re éd., 1924), des protestants croyants Swete (1re éd., 1898), A. E. J. Rawlinson (1re éd., 1925). Il déclare franchement, dans sa préface, devoir beaucoup à ses prédécesseurs catholiques, particulièrement au P. Lagrange. Il est certain que, plus les années passent, plus s'avère profonde et bienfaisante l'influence du P. Lagrange sur l'exégèse catholique contemporaine. En recueillant dans son commentaire le meilleur de la recherche récente, en en faisant une synthèse bien harmonisée avec ses observations personnelles, en présentant son interprétation de façon vivante, agréable à lire, adaptée aux besoins des lecteurs, M. Pirot nous semble avoir réalisé de l'excellente vulgarisation. Mais pourquoi avoir écrit, en tête du volume, ces deux pages si élémentaires sur le problème synoptique ? Vraiment cela suffit-il ? Et, en général, n'y aurait-il pas lieu d'envisager, pour les volumes qui suivront, des introductions un peu plus approfondies aux divers livres inspirés ? Ces essais de synthèse du début ne sont-ils pas souvent très éclairants pour l'intelligence même du commentaire ?

J. Levie, s. i.

***J. H. Ropes.** *The Synoptic Gospels.* Cambridge, Harvard University Press, 1934, (20 × 13 cm.), 118 p. Prix : 1,50 dollar.

James Hardy Ropes est surtout connu par son étude approfondie du texte des *Actes des apôtres* dans le 3e volume des *Beginnings of Christianity* et par son commentaire de l'épître de saint Jacques dans l'*International Critical Commentary*. C'est une œuvre posthume que ses amis nous présentent aujourd'hui en publiant quatre conférences de vulgarisation données jadis sur les évangiles synoptiques. Sans contenir rien de bien neuf et sans guère manifester de préoccupation des problèmes discutés depuis 1918, ces conférences restent assez intéressantes par l'effort de synthèse psychologique qu'elles ont tenté de réaliser. Quel est le but de chaque évangéliste et comment ce but a-t-il déterminé dans le détail la composition de son évangile ? Contentons-nous d'indiquer la réponse faite par l'auteur, sans discuter ce qu'elle a d'un peu forcé pour Marc et sans nous arrêter à tel ou tel point de critique littéraire : Marc, disciple de Pierre, n'a pas voulu écrire une biographie

de Jésus, mais seulement résoudre un problème théologique : pourquoi le Messie d'Israël est-il allé à la mort de la croix? Les faits de la vie de Jésus d'une part, les prophéties du Maître sur son rôle messianique futur d'autre part donnent la réponse de plus en plus claire, au cours de l'évangile (cfr p. 10-11, 25, 34). L'auteur du premier évangile (Juif de la seconde génération, qui n'est pas l'apôtre Matthieu et ne dépend pas de lui, mais qui utilise Marc comme source), sans tenter non plus une biographie, a voulu offrir aux Chrétiens une synthèse *systématique*, un « compendium » *didactique* et ordonné de ce qu'on savait alors sur les paroles et les actes du Maître (p. 35); il y a réussi grâce à deux hautes qualités : sa pénétrante intelligence des idées essentielles de Jésus et une tournure d'esprit remarquablement systématique (p. 39). Quant au troisième évangéliste (qui est bien le médecin Luc, disciple de Paul et a écrit entre 75 et 100), il a projeté une véritable histoire du Christianisme primitif, dont le premier volume expose historiquement l'œuvre personnelle de Jésus. Luc a connu et utilisé Marc et l'évangile grec de Matthieu (p. 59, 65-71). L'ordre selon lequel il dispose les épisodes n'est ni chronologique, ni pragmatique, mais plutôt littéraire (p. 72). — La quatrième conférence est consacrée à un exposé élémentaire des traits essentiels de la question synoptique, telle que la conçoit l'auteur, et à une histoire succincte du Canon du Nouveau Testament. Cette double étude eût gagné à être davantage mise à jour. J. LEVIE, S. I.

***J. Sundwall.** *Die Zusammensetzung des Markusevangeliums.* Abo, Abo Akademi, 1934, (24 × 17 cm.), 86 p.

Étude minutieuse, parfaitement caractéristique de la *Formgeschichtliche Methode*. Découvrir et distinguer, dans l'évangile de Marc, la part de la tradition (courts récits fixés et transmis par les communautés chrétiennes) et le travail rédactionnel de l'évangéliste, tel est le but de M. Sundwall. Disciple fidèle des initiateurs de la méthode, Bultmann, Dibelius, Albertz, Schmidt, il considère leurs conclusions comme acquises et vise seulement à les pousser plus loin. Il ne discute pas et n'essaie pas de justifier les principes mêmes sur lesquels il s'appuie; il se contente d'utiliser docilement l'instrument qu'on lui a mis en main. Sa connaissance de la littérature des dernières années est du reste très étendue.

L'étude présentée ici est extrêmement analytique. Après une courte introduction, résumant divers travaux parus depuis 1916, l'auteur aborde l'évangile de Marc, péricope par péricope, du premier chapitre au dernier. Chaque fois, s'aidant des critères proposés par Bultmann, Schmidt, etc., et des indices qu'il croit pouvoir y ajouter, il tâche, par l'étude de la *forme littéraire*, des procédés de rédaction, de reconstruire les étapes de la composition de tel ou tel récit. Dans Marc I, 40-45, la tradition avait fourni I, 40-44, sauf au v. 44 a la consigne du silence; 44 a et 45 sont travail rédactionnel de Marc. La guérison du paralytique (*Marc*, II, 1-12) est une combinaison de deux récits primitivement indépendants : un récit de miracle (II, 1 b, 3, 4, 9 b, 12 a) et une discussion sur la rémission des péchés (la substance de II, 5-9); le travail d'adaptation et de combinaison ainsi que la localisation à Capharnaüm sont l'œuvre de Marc. Et ainsi de suite,

d'épisode en épisode, jusqu'au chapitre XVI. On devine tout ce qu'a de subjectif et de hasardeux semblable travail de découpage et de reconstruction; on entrevoit que de bonnes remarques puissent parfois être glanées en cours de route. La critique de M. Sundwall est en général modérée ; la substance des narrations est d'ordinaire attribuée à la tradition; mais, chose bizarre, les précisions de temps et de lieu sont assignées à l'évangéliste rédacteur.

Plus clairement que beaucoup d'autres, ce travail a l'avantage de montrer combien la *Formgeschichtliche Methode* en est encore à la période des tâtonnements et des hardiesses inconsidérées de l'enfance. J. LEVIE, S. I.

***H. K. Luce.** *The Gospel according to S. Luke. With Introduction and Notes.* Coll. Cambridge Greek Testament. Cambridge, University Press, 1933, (17 × 11 cm.), XXXII-384 p. Prix : 7,6 sh.

L'auteur destine son commentaire aux « Sixth form boys », ce qui correspond à nos rhétoriciens. L'exégèse pourtant en est plutôt abstraite et aride; guère d'effort pour replacer les faits dans leur cadre historique, vivant et concret; souci trop rare d'en mettre en valeur les caractéristiques humaines et littéraires. Le commentaire est surtout critique, avec une tendance négative accentuée; M. Luce procède d'ordinaire par comparaison des divers avis (qu'il a soigneusement étudiés et qu'il résume avec clarté) et conclut souvent contre les opinions traditionnelles, ou même simplement croyantes. Son point de vue est en effet nettement libéral : les récits de l'enfance de Jésus sont légendaires (p. 85, 90, 98, 99); la conception virginale n'a pas de fondement historique et les versets 1 34-35 sont interpolés (p. 89); la doctrine de la Rédemption est étrangère à la pensée de Jésus (p. 353); la résurrection corporelle de Jésus n'a pas eu lieu et le récit du tombeau vide est une légende, née de la foi (p. 366), etc. A maintes reprises pourtant, M. Luce cherche à marquer ce que l'évangile de Jésus garde de valeur aujourd'hui, à en essayer une « reinterpretation... for the modern mind » (p. 85); cette interprétation religieuse et théologique reste bien vague et, hélas! vidée des éléments essentiels de tout christianisme. J. LEVIE, S. I.

***F. Hauck.** *Das Evangelium des Lukas (Synoptiker II).* Coll. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, III. Leipzig, Deichert, 1934, (26 × 18 cm.), XII-304 p. Prix : 8,50 Mk.

***W. Michaelis.** *Der Brief des Paulus an die Philipper.* Même collection, XI. 1935, VIII-77 p.

***W. Hadorn.** *Die Offenbarung des Johannes.* Même collection, XVIII. 1928, XIV-244 p. Prix : 13,50 Mk.

C'est en 1928 qu'a commencé cette nouvelle collection protestante de commentaires du Nouveau Testament. Cinq volumes ont paru jusqu'à présent : outre les trois cités ci-dessus, un commentaire de l'Évangile de Marc par F. Hauck (1931) et celui des 3 épîtres johanniques par F. Büchsel (analysé dans la *N. R. Th.*, 1933, p. 940). La collection se présente en de larges volumes (grands in-8°), d'une impression très dense en même temps que remarquablement claire. L'alternance judicieuse de divers caractères

(romains, italiques, grasses de divers corps), les divisions bien marquées, le soin particulier de la typographie la rendent très facile à consulter. Pour faire place à une plus grande somme de matériaux utiles sans grossir démesurément les volumes, on a demandé, semble-t-il, aux auteurs un effort de concision dans l'exposé et on a eu recours à de nombreuses abréviations qui, pour des lecteurs moins familiers avec la langue allemande, pourront au début sembler déconcertantes (par exemple dh pour das heisst; bes pour besonders; abréviation des articles dans les titres, abréviation des noms propres anciens et modernes, etc.).

Le texte grec de chaque passage est imprimé in extenso, avant le commentaire respectif, et, en regard, dans une seconde colonne, une traduction qui vise en même temps, par de nombreuses incises entre crochets, à être déjà une explication et une ébauche d'interprétation. Dans plusieurs volumes (Marc, Luc), des signes divers (astérisques, croix, doubles lignes, etc.), insérés dans le texte grec, doivent souligner les mots propres à l'évangéliste, les latinismes, les sémitismes, etc., ainsi que les rapports entre évangélistes quant à la question synoptique. Un apparat critique assez abondant suit le texte grec. Vient alors le commentaire, consistant ordinairement d'abord en une vue d'ensemble sur le passage à analyser (idée générale, etc.), puis en l'analyse détaillée verset par verset, enfin fréquemment en un « Exkursus » sur quelque point plus important de théologie ou d'histoire, soulevé par ce passage. Le « cadre » est donc conçu en vue de permettre aux volumes de la collection un maximum de richesse et de solidité scientifiques . La réalisation dépendra des exégètes choisis.

A en juger par les volumes parus, la collection est en contraste assez accentué avec l'esprit de nombreuses collections protestantes allemandes d'avant-guerre, par exemple le *Handkommentar zum Neuen Testament* et le *Handbuch zum Neuen Testament*. La note religieuse est ici en général nettement marquée; le souci théologique, doctrinal, n'est pas seulement souligné par le titre de la collection « Theologischer Handkommentar », il inspire de nombreux « Exkursus » et apparaît en beaucoup d'endroits du commentaire; les positions de critique littéraire, elles aussi, sont plus conservatrices; le 3e évangile, d'après M. Hauck, *peut* être l'œuvre de Luc, bien que, personnellement, il semble pencher vers la négative; l'Apocalypse est attribuée à l'apôtre Jean par M. Hadorn et les épîtres johanniques également par M. Büchsel. D'autre part, M. Hauck est très catégorique pour refuser toute valeur historique aux récits de l'enfance de Jésus, pour nier la naissance virginale, tout en prétendant maintenir, en partie du moins, leur valeur théologique et religieuse. Même attitude envers les récits de la résurrection : « Darum ist es nicht angängig, die neutestamentlichen Auferstehungserzählungen einfach zu historisieren, ebensowenig freilich, sie einfach zu psychologisieren. Sie wollen als Glaubenserlebnisse und-urteile gefasst sein (p. 300) ».

Nous n'avons voulu que caractériser ici, d'une part, le cadre de présentation et, d'autre part, les tendances doctrinales de cette collection. Nous espérons avoir l'occasion, à propos des volumes futurs, d'insister davantage sur les aspects techniques du commentaire et sur les questions de méthode, historique ou théologique.

J. Levie, s. i.

*K. **Bornhäuser**. *Studien zum Sondergut des Lukas*. Gütersloh, Bertelsmann, 1934, (22 × 15 cm.), VI-170 p. Prix : 5 Mk.

*K. **Bornhäuser**. *Studien zur Apostelgeschichte*. Gütersloh, Bertelsmann, 1934, (22 × 15 cm.), 166 p. Prix : 4,50 Mk.

1. Les *Studien zum Sondergut des Lukas* exigent du lecteur quelque patience. M. Bornhäuser ne se hâte guère; remarques philologiques, exhortations homilétiques, souvenirs personnels s'entremêlent et forment un ensemble difficile à définir, utile par plusieurs rapprochements suggestifs avec le rabbinisme contemporain de Jésus, décevant par nombre d'interprétations recherchées, contournées, bizarres. Le titre pourrait faire croire à une étude de sources; il n'en est rien; l'auteur nous présente quelques essais mi-exégétiques, mi-oratoires sur plusieurs passages évangéliques propres à saint Luc (III, 1-18; IV, 16-30; V, 1-11; VII, 11-17; X, 25-37; XII, 13-34; XIII, 1-9; XV, 11-32; XVI, 19-31; XVIII, 1-8). Dans chacun il croit pouvoir rectifier un point inexact de l'interprétation courante et proposer une explication nouvelle. Exemples : Luc IV, 22 n'exprimerait pas un assentiment favorable des auditeurs et un étonnement admiratif; ἐμαρτύρουν devrait se traduire : « ils l'interpellèrent hostilement, lui firent des reproches » et ἐθαύμαζον pourrait se paraphraser par : « se sentirent blessés, heurtés ». De même la parabole du bon samaritain (X, 25-37) serait en général mal comprise. En réalité il faudrait supposer à l'arrière-plan de la parabole un problème discuté par les scribes au temps de Jésus : l'homme est-il obligé de sauver son prochain *même au péril de sa propre vie?* En s'arrêtant pour sauver un blessé sur cette route exposée aux attaques, prêtre, lévite et samaritain mettaient en danger leur propre existence. Notre-Seigneur aurait voulu enseigner qu'aucune vie précieuse à conserver, fût-ce celle d'un prêtre ou d'un lévite, ne l'emportait sur le devoir sacré de la charité fraternelle. Ces interprétations, et d'autres semblables, demanderaient à être mieux justifiées par le contexte et appuyées par des passages parallèles, plutôt que recommandées par leur subtile ingéniosité et par la force de conviction de leur auteur.

2. Les dix études sur des passages choisis des Actes des Apôtres, contenues dans le second volume, manifestent les mêmes qualités et les mêmes lacunes, mais elles ont l'avantage de toucher des questions plus larges, plus controversées et, par là, plus intéressantes, plus utiles pour l'exégète. La méthode souffre presque toujours cependant d'un certain dogmatisme; l'hypothèse choisie semble appliquée du dehors et non pas dégagée spontanément des faits. On lira avec profit — tout en regrettant souvent l'insuffisance des preuves historiques — les études : sur le *miracle de la Pentecôte*, II, 1-13 (le don des langues ne signifie pas un parler en diverses langues humaines, mais un langage émanant de l'Esprit, spirituel et céleste, offrant les mêmes sons extérieurs à tous, bons ou mauvais, mais intelligible seulement pour les âmes intérieurement éclairées par l'Esprit); sur le *communisme de l'Église primitive*, II, 42-47 et IV, 32 - V, 11 (essai d'explication historique par l'extrême pauvreté de nombreux Juifs plus ou moins récemment rentrés de la Diaspora à Jérusalem et vivant depuis lors aux crochets de leurs frères de Jérusalem); sur la *finale des Actes des Apôtres*, XXVIII, 11-31 (le « biennio

toto » de *Act.* XXVIII, 30, devait être immédiatement intelligible pour tout lecteur contemporain de saint Luc : toute accusation judiciaire à Rome qui, endéans les deux ans, n'avait pas été juridiquement établie et n'avait pas abouti à une sentence légale, était considérée comme périmée, caduque, et l'accusé, automatiquement, était remis en liberté. Le texte ne se comprend donc que si, au bout de deux ans, Paul fut libéré. Il est regrettable que cette ingénieuse et intéressante hypothèse reste à peu près dépourvue de preuves historiques). J. LEVIE, S. I.

***O. Perels.** *Die Wunderüberlieferung der Synoptiker in ihrem Verhältnis zur Wortüberlieferung.* Coll. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Vierte Folge, Heft 12. Stuttgart, Kohlhammer, 1934, (24 × 16 cm.), VIII-108 p.

Étude minutieuse, qui se rattache à la *Formgeschichtliche Methode* et se distingue d'autres études du même genre — comme celle de Sundwall citée ci-dessus — par un effort d'objectivité et de rigueur. En voici le point de départ : dans la formation progressive des récits évangéliques qu'il suppose au sein des communautés chrétiennes primitives, Bultmann (*Geschichte der synoptischen Tradition*) sépare radicalement d'un côté la transmission et l'évolution des *paroles* de Jésus, d'un autre côté la formation et l'évolution des *récits de miracles*; cette dernière aurait comme sphère de développement le monde hellénistique (influence du paganisme ambiant ou originaire sur les communautés de langue grecque), tandis que la première porterait la marque du milieu chrétien primitif de Palestine. C'est cette affirmation que M. Perels voudrait contrôler en vertu de la même *formgeschichtliche Methode*, donc par l'analyse comparée des récits de miracles évangéliques, comme genre littéraire, et en s'attachant surtout aux rapports plus ou moins étroits entre le fait miraculeux et les paroles de Jésus (ou des assistants) qui s'y joignent dans le récit. Sans vouloir suivre ici l'auteur dans les sinuosités multiples d'une enquête extrêmement détaillée et passablement contournée, notons seulement son opposition justifiée à la séparation radicale proposée par Bultmann, son affirmation bien établie du caractère primitif et non-hellénistique du fond essentiel du récit miraculeux, son étrange essai de reconstruction de l'évolution de ces récits de miracles : l'élément ancien, non-hellénistique, posé dès l'origine, serait : « die kurze, prägnante, dialogische Gestaltung der Wunder » (donc la pâle ébauche du récit miraculeux en un bref dialogue), tandis que les traits concrets et vivants des récits détaillés seraient nés sous l'influence du milieu hellénistique et seraient en conséquence sans appui historique.

Malgré l'effort réel de l'auteur pour échapper à l'arbitraire et au caprice d'une méthode singulièrement incertaine et tâtonnante, on reste stupéfait de l'immense part de « subjectif » que renferme ce genre de travaux. Chose bizarre, l'auteur ne se préoccupe même pas de prendre position relativement aux solutions généralement admises (non plus qu'à celles qui sont discutées) de la question synoptique. A ces traits, et d'autres semblables, on s'aperçoit que l'étude ici présentée est sans doute le premier ouvrage scientifique de l'auteur. Malgré ses lacunes, il rendra service; une somme de travail

considérable, sur un sujet difficile, se trouve ici condensée en une centaine de pages. J. Levie, s. i.

***Hegesippus.** *The Speech that moved the World.* Londres, Search Publishing Company, 1932, (19 × 12 cm.), 104 p. Prix : 2,6 sh.

Pour un catholique la lecture de ce petit livre soulève de vrais sentiments de pitié et d'étonnement. Voici un écrivain qui a une profonde admiration pour la personne de Notre-Seigneur, un intense enthousiasme pour sa doctrine, et dont, pourtant, l'interprétation de l'une et de l'autre est gâtée par des préjugés et des a priori intenables. Et d'abord, pour lui, Notre-Seigneur n'est pas Dieu : le meilleur et le plus noble des hommes, oui; mais Dieu, — qu'on n'y pense même pas. Une telle attitude d'esprit condamne d'avance à une stérilité complète son interprétation du Discours sur la Montagne. Mais ce n'est pas tout. A maints endroits l'auteur aurait pu corriger son exposé du Discours, s'il ne l'avait pas considéré comme un tout fermé, sans rapport organique et essentiel à tout le corps de doctrine de Notre-Seigneur, et s'il ne s'était pas mépris sur le rôle interprétatif de l'exégèse vivifiante de la tradition catholique. Réduire le royaume, prêché par le Christ, à une entité purement politique, c'est montrer une ignorance totale des règles de toute saine critique. J. O' Mara, s. i.

F. La Cava. « *Ut videntes non videant* ». *Il motivo e lo scopo delle Parabole nel Vangelo.* Rome, Marietti, 1934, (19 × 14 cm.) 70 p. Prix : 4 lires.

Essai d'une interprétation nouvelle du fameux passage de Mc IV 12 : « ut videntes videant et non videant » « ἵνα βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν » : le ἵνα signifierait *parce que.* La démonstration grammaticale et exégétique est faible; plusieurs des interprétations de textes similaires p. 39-42 nous semblent des contre-sens (p. ex. I Cor. VII, 28 et surtout Rom. V, 20); l'argumentation théologique est peu convaincante.

J. Levie, s. i.

E. B. Allo, O. P. *Saint Paul. Première épitre aux Corinthiens.* Coll. Études Bibliques. Paris, Gabalda, 1935, (25 × 16 cm.), CXII-516 p. Prix : 100 frs.

En 1921, le R. P. Allo donna au public un Commentaire de l'Apocalypse qui fit date dans l'interprétation de ce livre d'une obscurité proverbiale (3e édition en 1933). Il a eu moins de difficultés à vaincre, sans aucun doute, pour expliquer la Première Épître de saint Paul aux Corinthiens. Pourtant, à lire ces quelque six cent vingt pages d'une impression serrée, on s'aperçoit que les problèmes ardus ne manquent pas dans la lettre apostolique, apparemment si claire et simple.

Le plan suivi est, en gros du moins, celui des autres *Études bibliques* commentant le Nouveau Testament. Il comporte une introduction, le texte grec et sa traduction en français, avec un commentaire largement développé

et divisé, ici, en deux parties : A. critique textuelle, notes grammaticales, parallèles, etc.; B. exégèse proprement dite. Les sections et les péricopes sont précédées chacune d'une introduction particulière qui en indique le contenu et le caractère. De loin en loin, des notes additionnelles, appelées *Excursus*, sont insérées pour élucider des points plus obscurs ou plus importants. Il y en a en tout dix-huit. Une riche bibliographie et des tables commodes et complètes rendent l'ouvrage aisément utilisable.

Dans l'Introduction générale, le chapitre IV, qui analyse l'épître et la compare aux autres, attire spécialement l'attention. Il met en lumière l'*idée directrice*, qui est absolument une, et à laquelle se ramèneront toujours, et sans exception, les développements les plus divers. L'intention formelle est disciplinaire, et non proprement dogmatique comme dans *Rom.* et *Eph.* Cependant toutes les ordonnances les plus pratiques, s'agît-il simplement du voile des femmes, découlent d'un principe suprême qui est le résumé de tout le dogme chrétien et de toute la morale et de toute la mystique en une seule proposition : *les croyants sont appelés à une communauté éternelle de vie avec le Christ-Dieu*, donc avec Dieu. C'est la vocation à la « Sainteté », la vocation chrétienne. Tout est vu dans cette lumière : il ne doit pas y avoir de division entre les fidèles du Christ, parce que le Christ est un; pas de fornication, car le croyant est un membre du Christ; pas de rivalité entre ceux qui sont doués de charismes, parce que tous n'ont à accomplir que des fonctions coordonnées pour le service du « corps du Christ » qui est l'Église. La connaissance de cette incorporation au Christ, opérée par la *Croix*, est la « Sagesse de Dieu », qui remplace toute sagesse purement humaine; le seul devoir, la seule voie qui mène au but, c'est la « charité », qui est cette incorporation elle-même; union qui met dans l'état de « liberté » à l'égard de tout ce qui n'est pas Dieu, mais aussi qui soumet le moindre des gestes humains au service de Dieu, et des autres hommes parce que, en Dieu, on ne fait plus qu'un avec le prochain » (p. XXIV sq.). Avec raison, l'exégète relève en chaque cas les manifestations de cette idée unifiante.

Tout est d'ailleurs expliqué avec abondance — d'aucuns eussent préféré peut-être plus de brièveté — avec une souplesse et une finesse qui ne négligent aucune nuance et avec une loyauté intellectuelle qui ne déguise aucune difficulté ni aucune incertitude.

Faut-il signaler quelques *desiderata*, pour n'être pas suspecté d'avoir lu trop en surface? — La traduction française est d'un littéralisme qui approche trop de la servilité et qui gâte le plaisir de la lecture. — « Christ », au lieu de « le Christ », ne nous plaît guère : il sent trop le « style réfugié ». — Il ne nous paraît pas démontré qu'il y ait quatre lettres de saint Paul aux Corinthiens dont deux auraient été perdues. — Moins encore que le « parti du Christ », à Corinthe, ait été composé de laxistes, « paganisants » ou « philosophisants » : l'*Excursus* IV (p. 80 sq.) n'en apporte aucune preuve impressionnante. — Contre la notion, d'ailleurs assez flottante, qui est donnée de la glossolalie (*Excursus* XV, notamment p. 382 sq.), les objections très nettes du P. Prat (*La Théol. de saint Paul*, t. I, 7e édition, p. 502) paraissent efficaces : « Il faut... que la glossolalie soit un langage articulé, intelligible, puisque c'est une prière, un psaume, une bénédiction, une action de grâces (1 Cor. 14 $^{14-16}$); qu'elle ait un sens suivi, puisqu'elle exprime des concepts

(1 Cor. 14^{19} : λόγους ἐν γλώσσῃ λαλῆσαι. Cfr 14^{9}) et qu'elle est susceptible d'interprétation (1 Cor. 14^{27} etc. ; qu'elle soit enfin une langue comparable aux langues barbares (1 Cor. 14^{21} etc.) et aux moyens dont disposent les hommes et les anges pour communiquer leurs pensées (1 Cor. 13^{1}) ». Le P. Allo convient, du reste, très loyalement, qu'il s'écarte ici de l'opinion commune. Et nous ne contestons pas qu'il le pût légitimement s'il apportait des raisons convaincantes, ce qui ne nous paraît pas être le cas. — Doit-on lui reprocher de ne pas exposer toujours nettement les avis opposés au sien ? Avouons que c'eût été difficile, tant ces avis sont multiples et variés dans les détails — quand ils s'accordent pour le fond. En général, on a lieu de le louer sans réserve de la manière dont il propose l'état des questions.

A propos de 1 Cor. 4^{7}, il paraît approuver « *Estius* et d'autres » d'avoir « interprété ce verset contre les molinistes ». Ce serait laisser voir qu'on a du molinisme une idée bien peu exacte...

Mais, contre notre intention, nous avons trop insisté sur de petites chicanes à propos d'un livre digne des plus grands éloges. Il nous fait espérer à brève échéance un commentaire de la seconde Épître aux Corinthiens. Les lecteurs de celui-ci l'attendront avec une vive impatience.

J. Calès, s. i.

A. **Steinmann**. *Die Briefe an die Thessalonicher und Galater*. Coll. Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes. Bd. V. 4e éd., Bonn, Hanstein, 1935, (25 × 17 cm.), VIII-180 p. Prix : 5,80 Mk.

Commencée en 1931 (cfr *N. R. Th.*, juillet 1931, p. 669) la 4e édition des commentaires de l'*Heilige Schrift des Neuen Testamentes* se trouve achevée avec le volume présent. L'état de santé de M. Steinmann l'a forcé à demander, pour cette revision (*2e aux Thess.* et *Gal.*), l'aide de M. Tillmann, directeur de la collection. Ces circonstances expliquent sans doute que cette nouvelle édition n'a pu être davantage remaniée et ne diffère pas sensiblement des précédentes. M. S. s'est en général borné à insérer dans le texte, assez fréquemment d'ailleurs, à l'occasion des principales questions discutées, de courtes références bibliographiques à des travaux récents. Probablement à cause du caractère de vulgarisation du commentaire, cette bibliographie nouvelle est presque exclusivement allemande. N'est-ce pas cependant diminuer la valeur du commentaire que de laisser ignorer aux lecteurs, pour l'eschatologie (à propos de plusieurs passages de *1* et *2 Thess.*) les travaux du Rev. R. H. Charles et du P. E. B. Allo, O. P., pour l'Antéchrist (*2 Thess.* II, 1-12) l'étude approfondie de B. Rigaux, O. F. M. (1932) alors que Bousset (1895) est si souvent mentionné, etc. ? Lagrange, *Galates*, est cité, mais semble avoir exercé peu d'influence sur la nouvelle édition (aucun écho par exemple de son intéressant chapitre II, p. XXIX-LVIII).

Nous avons dit à maintes reprises, au cours de ces quatre années, les grandes qualités de la *Bonner Bibel*; elle représente pour les catholiques de langue allemande, et particulièrement pour les prêtres, un instrument de travail de haute valeur scientifique, théologique et religieuse. C'est une très heureuse pensée de donner le couronnement à cette 4e édition en y

adjoignant une *Histoire de l'époque et du milieu du Nouveau Testament* (F. Tillmann) et une *Théologie du Nouveau Testament* (M. Meinertz) qui paraîtront en 1936. J. LEVIE, S. I.

* **J. W. C. Wand.** *The general epistles of St. Peter and St. Jude.* Londres, Methuen, 1934, (23 × 14 cm.), X-234 p. Prix : 15 sh.

Les *Westminster Commentaries*, collection anglicane de commentaires bibliques (commencée en 1904 et progressant fort lentement), ont pour but, d'après la déclaration des deux directeurs, W. Lock et D. C. Simpson, de « joindre une franche acceptation des principes de la critique avec la loyauté de la foi catholique ». Ils veulent dépasser le cercle limité des exégètes pour atteindre l'ensemble du clergé anglican et les laïques cultivés, être « moins élémentaires que la *Cambridge Bible for Schools*, moins critiques que l'*International Critical Commentary*, moins didactiques que l'*Expositor's Bible* ». L'attitude des écrivains qui y publient est en général modérée quant aux opinions critiques et sincèrement religieuse.

Le volume consacré aux deux épîtres de Pierre et à celle de Jude vient d'être terminé par son auteur M. J. W. C. Wand, jusque-là « Fellow Dean » et « Tutor » d'Oriel College à Oxford, à la veille de son départ pour l'Australie comme archevêque anglican de Brisbane. L'ouvrage ne nous semble pas manifester la même pénétration exégétique, la même vigueur théologique, la même information étendue qui caractérisent par exemple le saint Marc de A. E. J. Rawlinson dans la même collection (quoi qu'on puisse penser de toutes les idées de celui-ci). On peut regretter également quelque diffusion dans l'exposé et l'insuffisance des indications bibliographiques. Mais l'étude est ferme et probe. De jugement sobre et pondéré, procédant tranquillement avec ordre et une remarquable clarté, pacifique dans les discussions, M. Wand refait sous les yeux des lecteurs son propre travail de recherche avec une franchise très sympathique. Soit la question de l'authenticité de la 1ª Petri. Elle représente, dit-il, une position stratégique importante dans l'histoire du Christianisme primitif. Si on doit lui attribuer une date tardive, cela renforcerait l'opinion qui tient que le christianisme a changé de caractère durant le 1er siècle. Si au contraire une date ancienne s'impose, il sera bien plus aisé de maintenir l'uniformité essentielle du christianisme, de l'enseignement de Jésus à l'époque des Pères. Or l'importance même de ces conclusions pourrait soulever chez l'exégète des préjugés inconscients : « For myself, conclut-il, I should like to say that I have tried to keep the discussion as objective as possible, that I have more than once been in grave doubt on the main issues, and that in the end I have abandoned some attractive theories simply because they seemed on investigation to create more difficulties than they solved ».

Terminons en indiquant — sans vouloir les analyser ou discuter ici — les conclusions critiques de l'auteur. Il attribue la 1ª Petri à l'apôtre Pierre. Les preuves externes des témoignages antiques sont très fortes : « In this kind of support it must be admitted that 1 Peter is particularly fortunate ». D'autre part rien ne s'y oppose dans l'analyse interne de l'épître : ni le caractère de la persécution supposée par la lettre (p. 12-17), ni le prétendu paulinisme de

l'épître (17-24), ni la comparaison avec d'autres épîtres comme Jacques, Hébreux, etc. (24-28), ni l'intention (28-30) et les destinataires de l'épître (30-34). En chacun de ces paragraphes, l'auteur découvre avec sagacité les indices favorables, ainsi que dans une étude suggestive du « code moral » de l'épître (3-9). — L'épître de Jude est bien de Jude, frère de Jacques, frère du Seigneur, et, en conséquence, doit être antérieure à l'année 80. C'est la 2ª Petri qui utilise Jude, et non réciproquement. — La 2ª Petri est un écrit pseudépigraphe, composé probablement en Égypte dans le premier quart du second siècle, en vue de s'opposer au gnosticisme chrétien qui se développait.

J. Levie, s. i.

H. Danby. *The Mishnah. Translated from the Hebrew with Introduction and brief explanatory Notes.* Oxford, Clarendon Press; Londres, H. Milford, 1933, (23 × 14 cm.), xxxii-844 p. Prix : 18 sh.

M. H. Danby vient de rendre un immense service aux exégètes du Nouveau Testament en leur présentant, en un volume de maniement commode et remarquablement imprimé, une traduction complète de la Mishnah. Une comparaison attentive de sa version avec le texte hébreu, ainsi qu'avec les trois traductions connues de M. Schwab (dans son *Talmud de Jérusalem*, 1878-1890 : réédition en 1932), de G. Beer, O. Holtzmann et collaborateurs (1912 suiv.) et de L. Goldschmidt (dans *Der Babylonische Talmud*, 1925 suiv.) révèle d'emblée la compétence et le soin attentif du travail de M. Danby. Sa traduction serre le texte de plus près que celle de M. Schwab, et, tout en restant très fidèle, évite le littéralisme, parfois presque inintelligible, d'O. Holtzmann. M. Danby cherche — dans la mesure du possible — à rendre son texte accessible même aux lecteurs non familiarisés avec les aspérités et obscurités techniques de la Mishnah; la clarté limpide et l'élégante sobriété de sa version méritent de vifs éloges et lui assurent une place très honorable à côté de l'ouvrage fondamental de L. Goldschmidt. Rien n'est épargné pour faciliter la tâche du lecteur; des incises, entre crochets, suppléent aux omissions et sous-entendus si pénibles de la langue rabbinique; d'autres signes typographiques marquent clairement les textes ou allusions bibliques, les citations, les mots qui sont l'objet de l'interprétation des rabbins, etc. Les notes sont brèves et substantielles, n'ayant en vue que de rendre possible l'intelligence du texte; avec raison M. Danby a jugé qu'un « commentaire », soit philologique, soit culturel, soit théologique changerait radicalement le caractère de son œuvre; le haut mérite de son travail ne supprime pas la nécessité d'un maître ou bien d'ouvrages et commentaires approfondis, pour quiconque veut s'engager dans l'épaisse forêt du rabbinisme juif. Dans les notes, l'auteur signale également les différences notables d'interprétation d'un passage existant chez les Juifs ainsi que parfois les variantes *essentielles* du texte. En ce dernier point, on peut regretter que M. Danby ait été si réservé et se soit borné à traduire le texte « of the ordinary printed editions of the *Mishnayoth* (as published by the Widow Romm and Brothers, Wilna) » sans noter brièvement les principales variantes. Une introduction solide et concise manifeste les mêmes qualités de compétence, de sobriété, de clarté.

J. Levie, s. i.

J. Brierre-Narbonne. *Exégèse talmudique des prophéties messianiques.* Paris, Geuthner, 1934, (33 × 25 cm.), 120 p. Prix : 50 frs.

M. l'abbé Brierre-Narbonne se donne beaucoup de peine dans l'excellente intention de faire connaître scientifiquement dans les milieux chrétiens et juifs le sens, et les interprétations les plus anciennes, des prophéties messianiques de l'Ancien Testament. Nous craignons pourtant qu'il n'emploie pas les meilleurs moyens pour assurer à son œuvre la solidité désirable et le succès souhaité ! Déjà dans notre compte rendu de son volume précédent *Les prophéties messianiques de l'Ancien Testament dans la littérature juive* (cfr *N. R. Th.*, 1935, p. 83) nous avions dû noter certaines faiblesses de l'introduction et des inégalités dans la version française des textes hébreux. L'auteur ne procède-t-il pas trop en autodidacte, sans s'armer des secours techniques indispensables ? Ces craintes s'accentuent à la lecture du présent volume. Dès la première page des textes traduits (p. 38) les objections commencent : la citation 1, 9 ne s'adapte pas aux dernières éditions modernes (Beer et Holtzmann par exemple). La traduction du texte nous semble être celle de M. Schwab, retouchée par l'auteur; elle n'était pas, pour ce passage, la meilleure; mais pourquoi l'avoir rendue presque inintelligible en changeant (sans doute par souci de traduction littérale) : « au soir » par « à la nuit », en supprimant les mots explicatifs très utiles : « la section contenant » et surtout en laissant tomber le mot « lorsque » indispensable au sens ? Que peut encore signifier pour le lecteur la phrase ainsi obtenue : « Je suis presque un septuagénaire et je n'ai pu parvenir à faire réciter à la nuit la Sortie d'Égypte, que Ben Zoma l'eut déduite de ces paroles (suit le texte du Deutéronome XVI, 8) » ? Or aucune note ne précise la signification et la valeur de ce passage. Aucun commentaire, aucune indication du contexte n'éclaire le sens. Les exégètes seront donc forcés de recourir à une édition complète de la Mishnah. Et comme il en sera de même à chaque texte, à qui servira cette transcription du texte hébreu ? — La traduction, p. 51, de la Gemara correspondant à ce premier passage prête également à objections : au lieu de la négation « Au temps du Messie, Israël n'aura plus lieu.,... » ne faudrait-il pas une interrogation ? Quel est le sens de la phrase : « Cela ne veut pas dire que le *fait* de la sortie d'Égypte sera *annulé* » ? Il s'agit ici de la *mention* de la sortie d'Égypte dans la prière; etc.

Ces exemples — et d'autres semblables — créent chez le lecteur une impression pénible d'hésitation et de défiance. Nous souhaitons vivement que les prochains volumes dissipent les craintes que nous exprimons sur la méthode de l'auteur. J. Levie, s. i.

L'œuvre exégétique et historique du R. P. Lagrange. Coll. Cahiers de la Nouvelle Journée, vol. 28. Paris, Bloud et Gay, 1935, (23 × 14 cm.), 232 p.

En mai 1934, la *Nouvelle Revue Théologique* (p. 517-524) s'est asssociée de tout cœur au jubilé de cinquante ans de sacerdoce du R. P. Lagrange; elle lui a offert, par la voix d'un des Nôtres, l'hommage unanime de son

admiration et de sa reconnaissance. Le 7 mars 1935, le P. Lagrange vient d'achever sa 80e année. L'âge, cependant, ne ralentit pas son infatigable travail, ne diminue en rien sa vigueur d'esprit, puisque son *Judaïsme avant Jésus-Christ* est de 1931, son *Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament* de 1933, et que chacun des numéros de la *Revue biblique* de 1935 contient de sa plume un article et de nombreux comptes rendus. A l'occasion de ses 80 ans, ses amis et anciens élèves ont voulu retracer, en une série de travaux, la féconde carrière de celui qui est, incontestablement, le maître de l'exégèse catholique contemporaine. Le volume paraît comme 28e cahier de la *Nouvelle Journée* sous le patronage et avec une préface du cardinal Liénart, évêque de Lille. C'est une sorte de panorama de l'œuvre du P. Lagrange, sous ses divers aspects; c'est en même temps un peu l'histoire de 45 années d'exégèse catholique, puisque le P. Lagrange a eu à prendre position, et une position de guide et d'initiateur, dans la plupart des problèmes qui se sont posés depuis 1890. Nous ne pouvons songer à résumer ici ce volume, qui est lui-même extrêmement condensé. Bornons-nous à indiquer brièvement les sujets traités : de M. Chaine, professeur à Lyon : *L'Ancien Testament, le Sémitisme* (travaux du P. Lagrange sur l'inspiration, sur l'œuvre de Moïse et la critique littéraire et historique du Pentateuque, études de géographie biblique, études sur les religions sémitiques, sur le messianisme, etc.); de M. L. Vénard : *Le Nouveau Testament et les Origines chrétiennes* (Les commentaires des 4 évangiles; Romains; Galates; Évangile de Jésus-Christ; articles nombreux sur le texte du Nouveau Testament, sur la question synoptique, sur la question johannique; Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament; Sens du Christianisme d'après l'exégèse allemande; M. Loisy et le Modernisme, etc., etc.); de M. G. Bardy : *Le milieu hellénique* (La Crète ancienne; études sur la doctrine du Logos, sur Philon, sur Épictète, sur Marc-Aurèle; Saint Justin; nombreuses études sur les doctrines religieuses des philosophes grecs, sur l'hermétisme); de M. E. Magnin : *L'histoire comparée des religions et la religion révélée* (articles sur divers travaux de Loisy; S. Reinach, etc.; nombreuses études sur le syncrétisme, sur les mystères païens, sur les religions de l'Iran, sur les Mandéens, etc.), enfin de M. J. Guitton : *L'influence du P. Lagrange; un témoignage.*

Pour ceux même qui croyaient connaître l'activité du P. Lagrange, ce livre sera une révélation. On reste stupéfait devant une telle production littéraire, aussi riche et variée que profonde. Et l'on n'a rien dit du professeur et de son enseignement à l'École biblique de Jérusalem, du directeur de l'École biblique Saint-Étienne, du directeur de la *Revue biblique*, du prédicateur et conférencier — nous avons nous-même entendu en 1922 à Jérusalem un panégyrique de sainte Jeanne d'Arc par le P. Lagrange — sans parler de l'apôtre et du prêtre.

Une récente photographie du P. Lagrange complète le volume et M. Chaine, p. 63, avoue son heureuse indiscrétion en ces termes : « J'espère que le R. P. Lagrange voudra bien m'excuser d'avoir communiqué sa photographie à M. Archambault pour être reproduite au début du présent cahier ».

J. Levie, s. i.

THÉOLOGIE DOGMATIQUE ET THÉOLOGIE HISTORIQUE

B. Bartmann. *Précis de théologie dogmatique. Tome II. La grâce. L'Église. Les Sacrements. L'Eschatologie.* Traduit de l'allemand sur la 8e édit. par M. Gautier. Tournai, Casterman, 1935, (23 × 14 cm.), 546 p. Prix : 60 frs.

Le second volume du *Précis*, qui suit de près le précédent, mérite les mêmes éloges que le premier analysé il y a peu de temps dans la Revue (1935, p. 522). Il comprend les traités de la grâce, de l'église, des sacrements en général et en particulier et des fins dernières. Le contenu de ce second volume se prêtait plus encore peut-être que le premier aux développements caractéristiques de la manière de l'auteur. Les matières de la grâce, des sacrements, des fins dernières appelaient beaucoup de remarques prises au développement de ces dogmes ou à l'histoire comparée des religions. L'auteur, bien secondé par son traducteur, excelle à résumer en petit texte toute la discussion d'un problème; on pourra parfois différer d'avis, on pourra regretter parfois des excès de brièveté et souhaiter de légères rectifications; mais en général on devra admirer les qualités de ce travail clair, précis, substantiel, fruit de lectures réfléchies, extraordinairement étendues. L'étude théologique y trouvera un précieux aide-mémoire; le ministère pastoral et l'enseignement religieux, surtout dans les milieux lettrés, y recourra volontiers pour se renseigner et s'adapter aux connaissances actuelles. Comme on peut le voir, le traité de l'église ne vient pas dans la théologie fondamentale; mais il est rattaché au traité de la grâce, parce que celle-ci nous est communiquée par l'intermédiaire de l'église. Cette considération a son poids, surtout pour justifier en cette place la présence des importantes parties dogmatiques du traité, mais vaut-elle pour son ensemble? Pour le lecteur qui connaît l'allemand, la traduction en français du titre des livres et des revues allemandes sera source d'erreurs; pour qui l'ignore, elle est inutile. Un index final fait défaut. J. DE GHELLINCK, S. I.

Eucharistia. Encyclopédie populaire sur l'Eucharistie publiée sous la direction de M. Brillant. Paris, Bloud et Gay, 1934, (20 × 13 cm.), X-1022 p.

De tous les « Manuels du Catholique d'action » publiés par Bloud et Gay, celui-ci sera sans doute le mieux accueilli, pour son sujet, cher entre tous, et pour ses rares mérites. Celui d'être complet, tout d'abord : il ne semble pas qu'aucun aspect du « Mystère de la foi » ait échappé aux auteurs. Il va sans dire qu'on y trouve un chapitre sur l'institution de l'Eucharistie, sur l'histoire du dogme, une théologie du sacrement et du sacrifice, une histoire de la piété eucharistique, mais, ce qui est moins ordinaire, ce que les traités classiques omettent unanimement — par routine plutôt que par dédain — ce sont des aperçus, comme on en trouve ici, sur le « rôle social de l'Eucharistie » (p. 415-437), sur l'éducation eucharistique (p. 437-473), sur les lettres et

les arts — la musique non exceptée, bien entendu — au service de l'Eucharistie (p. 757-911). L'exposé doctrinal, ce qu'on peut appeler la « théologie » catholique de l'Eucharistie est l'œuvre — vraisemblablement une des dernières — du regretté P. de la Taille; c'est assez dire toute la qualité de ce morceau. Mentionnons également les pages qui traitent de l'institution de l'Eucharistie, dues à la compétence de M. Coppens, de l'Université de Louvain. Ce manuel tranche sur plusieurs autres de la même collection par la part restreinte qu'on y a donnée à la polémique et même à l'apologétique. Assurément, on ne pouvait pas omettre un chapitre sur « les rites eucharistiques et l'histoire comparée des religions » (p. 719-750), ni quelques autres controverses; mais cela fait, imposant silence à toutes querelles, on a voulu que le divin message lui-même nous parlât. Enfin, nous attirons l'attention sur les nombreuses illustrations du volume; non pas sans doute, il faut bien le dire, que l'impression en ait été particulièrement réussie, mais leur choix a toutes les qualités auxquelles on pouvait s'attendre dès lors qu'il était confié à M. Maurice Brillant.

L. Malevez, s. i.

F. J. Dölger. *Antike und Christentum. Band IV. Heft 4.* Münster, Aschendorff, 1934, (25 × 18 cm.), 86 p., 8 planches. Prix : 5 Mk.

Ce quatrième fascicule achève le volume IV de la série et renferme, comme les précédents, nombre de choses intéressantes. Signalons l'emploi des clochettes pour les ornements sacrés du grand-prêtre et leur interprétation chez les juifs, les païens et les chrétiens, l'emploi du mot « *Missa* » chez Commodien dans un sens pris à la terminologie militaire et non plus au vocabulaire juridique de Papinien, et le *Calicem daemoniorum* de la première épître aux Corinthiens (I *Cor.*, X, 21). Dans son explication, à propos d'un passage de Lucien, l'auteur fait appel à un commentaire du prophète Isaïe, qu'on a habituellement contesté, mais que de nos jours on tend à restituer à saint Basile de Césarée. Une inscription tombale trouvée par Styger à Saint-Sébastien de Rome et ornée d'un poisson sera interprétée dans la continuation du cinquième volume de ΙΧΘΥΣ. Les tables montrent encore une fois la richesse du contenu de cette série, indispensable pour l'interprétation de beaucoup de textes patristiques ou profanes.

J. de Ghellinck, s. i.

***W. Bauer.** *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum.* Coll. Beiträge zur historischen Theologie. Bd. 10. Tubingue, Mohr, 1934, (24 × 16 cm.), VIII-248 p. Prix : 14 Mk.

Devant ce livre le recenseur reste perplexe : s'il en faut dire du bien, les réserves à faire ne manquent pas non plus. Beaucoup de théologiens ne se feraient-ils pas une conception un peu trop schématique et même simpliste, de l'opposition, et de ses modalités, entre l' « orthodoxie » et l' « hérésie » telle qu'elle fut réalisée aux premiers temps du christianisme? Nous croyons, avec M. Bauer, que oui, sans pouvoir toutefois nous rallier à toutes ses conclusions. Certaines d'entre elles sont bien radicales. Ainsi M. Bauer va jusqu'à considérer l'opinion communément admise aujourd'hui « dass schon für die Anfangszeit die Kirchenlehre... das Primäre darstellt, die Häresie

dagegen irgendwie eine Abwandlung des Echten sind », sinon comme fausse, du moins comme pas si manifestement établie que d'aucuns le disent. Ni la méthode ni, souvent, l'argumentation de M. Bauer ne satisferont. La méthode consiste à ne parler des témoignages néotestamentaires qu'après avoir examiné l'état du christianisme à Édesse, en Égypte, ailleurs encore, et cela sous le prétexte que le N.T. paraît « zu unergiebig und zu umstritten zu sein » pour pouvoir être pris comme point de départ. Or les régions orientales comme Édesse et l'Égypte sont précisément celles pour lesquelles, en fin de compte, nos renseignements sur l'état du christianisme aux premier et deuxième siècles sont les moins complets et les moins sûrs ! Singulière façon donc d'éclairer une difficulté que de l'envelopper de ténèbres ! Mais même dans ces contrées orientales, la situation de la « grande Église » a-t-elle été aussi défavorable que M. Bauer le dépeint ? Son argumentation ne prend-elle pas trop souvent l'aspect d'un plaidoyer *pro domo*, où tout ce qui avantage l'adversaire est minimisé à l'extrême, et tout ce qui exalte la thèse qu'on défend, est développé à l'envi ? Quand (p. 27) Justin ou Tertullien affirment que le marcionisme « remplit le monde », ou encore quand Hippolyte parle des « livres innombrables » de Montan (p. 196), M. Bauer ne voit aucune exagération de langage dans ces témoignages, mais il ne manque pas de relever les superlatifs qu'Eusèbe emploie pour décrire l'extension de la « grande Église » (p. 193 suiv.). Ce n'est pas que tout soit faux dans de tels arguments, mais bien la « nuance » excessive que le critique y joint perpétuellement. Après avoir fait la part de l'exagération dans la thèse de M. Bauer on devra reconnaître qu'elle contient bien des indications de nature à faire admettre que les rapports *numériques* entre l' « orthodoxie » et l' « hérésie », surtout dans les régions orientales comme Édesse et l'Égypte, n'ont pas toujours été en faveur de la première et que le passage immédiat du paganisme à l' « hérésie » y a pu être la règle. Une telle constatation n'a pas de quoi étonner, et théologiquement parlant, n'est que secondaire. Dès ses débuts déjà, l'Église, telle que les écrits néo-testamentaires la montrent, se souciait beaucoup plus de l'orthodoxie que du nombre. La distinction entre les sectes et le « parti apostolique » y est nettement tranchée. Et il n'y a aucune raison, sur ce point, de soupçonner les écrits néo-testamentaires d'esprit tendancieux ou d'inexactitude. Nous regrettons que M. Bauer n'ait pas donné plus d'attention à l'analyse de ces écrits. Ils restent, croyons-nous, dans tout le problème « orthodoxie-hérésie » notre source fondamentale, et, en fin de compte, la plus lumineuse.

CH. MARTIN, S. I.

J. Munck. *Untersuchungen über Klemens von Alexandria.* Coll. Forschungen zur Kirchen-und Geistesgeschichte. Zweiter Band. Stuttgart, Kohlhammer, 1933, (24 × 16 cm.), 232 p. Prix : 12 Mk.

Il est impossible de déterminer avec exactitude la position de Clément d'Alexandrie vis-à-vis du gnosticisme si l'on n'a, au préalable, résolu un certain nombre de problèmes d'ordre littéraire relatifs à la nature, aux sources et aux relations mutuelles de ses œuvres. L'étude de M. Munck examine quelques-uns de ces problèmes qu'elle a rangés sous deux chefs : Tout d'abord, quels

sont les rapports *réels* qui existent entre le *Protreptique*, le *Pédagogue* et les *Stromates*? Forment-ils vraiment cette *Trilogie* que l'opinion traditionnelle, mettant l'adéquation entre les Stromates et le *Didascale*, fait sienne? Faut-il avec de Faye exclure les Stromates de la trilogie, en rejetant du même coup l'identité des Stromates et du Didascale? Ou encore, faut-il, avec Heussi, tout en maintenant la relation stricte entre les trois écrits, rompre les Stromates en deux tronçons dont le premier précéderait chronologiquement le Protreptique et le Pédagogue et le second les suivrait? M. Munck reprend chacune des hypothèses dont il pèse à nouveau les arguments pour et contre. Mais lui-même incline à une nouvelle solution : Clément aurait voulu en réalité *deux* trilogies : l'une (Protreptique, Pédagogue, Didascale) pour les gens simples, peu initiés aux choses de la foi; l'autre (qui aurait compris : Stromates, suite des Stromates, et un ouvrage appelé Physiologia), pour les chrétiens beaucoup plus avancés en connaissances religieuses et profanes, pour les gnostiques (sans d'ailleurs donner à ce mot un sens péjoratif).

La seconde catégorie de questions examinées se rapporte aux sources employées par Clément. M. Munck examine à nouveau l'opinion de Bousset qui avait cru pouvoir déceler la trace, dans les Stromates, les *Eclogai* et les *Excerpta*, d'un ou plusieurs ouvrages de didascales précédents (comme Pantène), conclusion qui aurait été intéressante puisqu'elle nous aurait réintroduit dans un stade antérieur de l'École d'Alexandrie. Ici encore la critique de M. Munck se montre destructrice; l'ensemble des hypothèses de Bousset est rejeté par lui. Après quoi, tentant à son tour, sinon une véritable construction positive, du moins, un relevé d'éléments qui pourraient y intervenir, M. Munck détermine la position de Clément dans l'école catéchétique et tout particulièrement par rapport à Pantène et à Origène. Quel jugement porter sur les conclusions de M. Munck? Seuls les spécialistes pourront apprécier les arguments à leur stricte valeur. La multiplicité des opinions émises jusqu'ici est, en tout cas, de nature à inciter à la prudence. Reconnaissons toutefois, à l'étude de M. Munck, de grands mérites : elle est claire, méthodique, sobre, pénétrante; elle s'appuie sur les textes. Elle profite aussi de l'expérience de ses prédécesseurs. En ce qui concerne la trilogie, M. Munck observe avec beaucoup de raison que ni Eusèbe ni Photius n'ont rattaché les Stromates à la trilogie tandis qu'ils ont accouplé le Protreptique et le Pédagogue. Les caractères internes des Stromates sont bien différents aussi. Nous croyons que la critique finira par adopter définitivement la distinction de ces écrits. Quant à la partie constructrice de l'étude de M. Munck, comme c'est presque toujours le cas d'ailleurs, elle nous paraît plus difficile à établir. Quoi qu'il en soit, il y aura lieu de tenir compte du travail de de M. Munck dont nous ne pouvons que louer la sagacité et l'esprit de pénétration. CH. MARTIN, S. I.

J. M. Tsermoulas. *Die Bildersprache des Klemens von Alexandrien. Inaugural Dissertation.* Le Caire, Michaelidis, 1934, (24 × 16 cm.), 116 p.

On trouvera dans cette dissertation de l'Université de Wurzbourg un recensement détaillé des comparaisons et métaphores employées par Clément

d'Alexandrie dans la partie de son œuvre qui nous a été conservée. L'auteur les a classées sous deux chefs qui en rendront la consultation facile : celles empruntées à la nature (règne animal, végétal, minéral, géographie, astres et météorologie), et celles empruntées à l'homme (constitution physique; vie privée, famille, enfance et éducation; vie sociale, professions, arts et sciences; vie publique et religieuse). Nous ne pouvons donner ici les sous-divisions qui sont nombreuses et qu'on peut facilement imaginer. L'ouvrage rendra de bons services non seulement du point de vue philologique et littéraire, mais aussi en ce sens qu'il nous révèle un aspect de la « psychologie » de Clément. Sans doute pour juger de celle-ci, faudrait-il soigneusement séparer dans cet amoncellement d'images celles que l'usage courant de son époque, soit profane, soit religieux, ou encore la nature du sujet traité, lui imposaient fatalement — et c'est l'immense majorité. Mais n'importe. L'homme va d'instinct puiser ses comparaisons dans le monde et le milieu où errent davantage ses pensées ou son imagination. Ce philosophe, à l'âme pacifique et, aussi, tournée vers l'application pratique à la vie des principes chrétiens, semble avoir trouvé sa prédilection dans l'emploi des comparaisons qui dénotent le contact immédiat avec le monde concret, celles de la nature, de la vie quotidienne, des professions paisibles... De plus autant il montre de pénétration dans l'observation des êtres, autant il dédaigne de peindre pour peindre. Les comparaisons s'enchevêtrent parfois ou restent sans développement. Sa préoccupation n'était pas de bien dire ou écrire mais, en se mettant au niveau de ceux qui l'écoutaient, de les convaincre. On comparera cette étude avec les deux dissertations parues sur un sujet sinon identique, du moins fort apparenté : HOLMAN, M. J., *Nature-Imagery in the Works of St. Augustine*, et SPRINGER, M. Th., *Nature-Imagery in the Works of Saint Ambrose*, dans les *Dissertations* de l'Université de Washington (*Patristic Studies* XXX et XXXIII, 1931), et également avec celle de B. SCHMIDT, *Die Bildersprache in den Gedichten des Syrers Ephräm. Th. I. Bilder aus dem Bereich der Natur*. Breslau, 1905. CH. MARTIN, S. I.

W. Kok. *Tertullianus. De cultu feminarum.* Dokkum, Kamminga, 1934, (21 × 14 cm.), 212 p.

La caractéristique de la présente dissertation est que son auteur a porté son effort sur la traduction et le commentaire plutôt que sur la reconstruction et l'édition du texte. C'est qu'une édition, qui présente toutes les garanties suffisantes, en a été faite en 1930 par M. J. Marra dans le *Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum*. M. Kok a tenu à donner toutefois un apparat critique plus complet que celui de M. Marra en sorte que pour l'usage scientifique on recourra plus volontiers à son édition qu'à la précédente. Pour le reste, on sait que les petits traités de Tertullien fournissent la matière à peu près idéale pour une thèse doctorale. De longueur modérée, de style incisif, concis, et par suite fréquemment obscur ou d'interprétation variée, richement chargés aussi d'allusions aux « actualités », aux pratiques et coutumes de son temps, appuyés enfin par une tradition manuscrite relativement peu considérable mais dont les témoins sont de valeur assez inégale, ces traités offrent au critique, au traducteur et au commentateur un summum d'exercice

et de résultat formatif. Si nous avons un regret à exprimer c'est que le commentaire se soit trop tenu dans la perspective strictement philologique et ne se soit pas étendu à la « Kulturgeschichte ». Le petit traité *De cultu feminarum* s'y prêtait fort bien et plus d'un passage aurait gagné en clarté et en coloris si l'auteur avait étendu de ce côté également ses recherches.

CH. MARTIN, S. I.

B. S. Easton. *The Apostolic Tradition of Hippolytus.* Cambridge, University Press, 1934, (22 × 14 cm.), 112 p. Prix : 7,6 sh.

Excellente petite édition, la première vraiment critique parue en langue anglaise, de la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte. Les études et les commentaires sur ce court mais important témoin des traditions liturgiques et disciplinaires de l'Église au IIIe siècle étant déjà nombreux, l'auteur, dans son introduction et son commentaire, a pu se contenter de résumer, avec beaucoup de concision et de clarté d'ailleurs, les résultats acquis par ses prédécesseurs. L'introduction explique d'abord la raison d'être des *Church Orders*, et situe celui d'Hippolyte dans la série, assez fournie, de ceux des cinq premiers siècles, parvenus jusqu'à nous. Un second paragraphe est consacré à la personnalité d'Hippolyte, à l'historique des études sur la *Tradition apostolique* et à la valeur de ses différentes recensions. La traduction, qui tient compte des variantes textuelles, est de très agréable lecture. Quant aux notes du commentaire elles sont rejetées à la fin du volume, et réduites au minimum. La présentation typographique est un modèle du genre.

CH. MARTIN, S. I.

Das Leben des Hl. Fulgentius von Diakon Ferrandus von Karthago. Ausgewählte Schriften aus dem lateinischen übersetzt von L. Kozelka. Coll. Bibliothek der Kirchenväter. II Reihe. Band IX. Munich, Kösel et Pustet, 1934, (19 × 12 cm.), 238 p. Prix : 5,40 Mk.

Le nouveau volume de la *Bibliothek der Kirchenväter* nous présente un auteur dont la vie et les œuvres seront les bienvenues parmi les théologiens : Fulgence de Ruspe, le chef de l'école augustienne après Prosper d'Aquitaine et, au dire de Bossuet, le plus grand théologien de son époque. Son *De Fide ad Petrum*, un « *tractatus vere aureus* » très répandu, à été jugé digne de passer à travers tout le moyen âge sous le nom de saint Augustin et récemment encore on voulait voir en lui l'auteur du « *Quicumque* » athanasien. Nous trouvons dans ce volume la traduction de la vie de Fulgence par Ferrand de Carthage (p. 37) et celle du *De Fide ad Petrum* (p. 121), avec, pour finir, un choix de sept sermons (p. 191). Le texte des œuvres de Fulgence est pris à l'édition de Quesnel publiée par J. Mangeant à Paris en 1864 chez Guillaume Desprez. Tout cela est précédé d'une bonne introduction générale qui utilise et discute brièvement les travaux parus jusqu'ici. La grosse question de l'identité de l'évêque de Ruspe avec Fulgence le Mythographe, auteur des *Mythologiarum Libri XIII*, de l'*Expositio moralis Virgilianæ continentiae* et de l'*Expositio Sermonum antiquorum*, est nettement rejetée par Kozelka, malgré l'avis contraire de philologues comme

Skutsch, Helm et Friebel, et il semble bien avoir raison : le Fabius Planciades Fulgentius devait être un chrétien d'origine lybienne, qui se trouvait en relation avec les païens, et dont le goût pour la philologie, l'antiquité et les sciences naturelles accusent une psychologie toute différente de celle de l'évêque de Ruspe; malgré les rapprochements un peu forcés qu'on a voulu faire sur le terrain linguistique, la comparaison de la langue et du style, sans parler de la chronologie des œuvres, n'est pas favorable à l'identification des deux auteurs. Dans la question biographique, l'auteur suit plus d'une fois les conclusions toutes récentes de Lapeyre : pour la date de la mort au 2 janvier 532, au lieu du premier janvier 533, la preuve n'est pas faite (voir *Analecta Boll.*, 1934, p. 104-105). L'auteur a bien fait de suppléer, par un chapitre, aux omissions du biographe Ferrand sur la situation ecclésiastique de l'Afrique sous les Vandales, mais à la p. 48, il oublie de citer la Numidie. Il a raison de faire remarquer, et il aurait pu le souligner davantage, combien ce nouveau genre, trop peu historique, sépare désormais ces vies du VI^e^ siècle de la série des bonnes biographies antérieures comme celles de Cyprien et d'Augustin. Des sens divers du mot « *sacramentum* » on pourrait apporter d'autres exemples que celui indiqué à la page 160.

J. de GHELLINCK, S. I.

J. Karst. *Littérature géorgienne chrétienne.* Coll. Bibliothèque catholique des sciences religieuses. 21 bis. Paris, Bloud et Gay, 1934, (19 × 12 cm.), 178 p.

Ce court aperçu sur la littérature chrétienne géorgienne sera d'autant mieux accueilli qu'il répond à une vraie nécessité. Nous ne possédions jusqu'ici, en effet, en langue occidentale, aucune monographie d'ensemble sur le sujet. L'ouvrage embrasse toute l'histoire de la littérature chrétienne depuis ses origines, c'est-à-dire depuis le V^e^ siècle, jusqu'à nos jours. Le lecteur pourra donc sans peine se faire une idée de la richesse et de la variété de cette littérature. L'œuvre de M. Karst nous paraît toutefois encore susceptible de perfectionnements : les chap. I et II sur l'évolution générale et les divers genres de la littérature ancienne font double emploi à plusieurs égards, et la matière ne nous paraît pas suffisamment bien ordonnée; de plus, nous eussions préféré voir l'auteur se contenter du seul exposé de la littérature chrétienne *ecclésiastique* et non pas *profane*. Il aurait pu de la sorte s'étendre davantage sur les considérations bibliographiques et autres qui eussent permis d'utiliser son livre, même au point de vue du travail scientifique. Enfin, dernier grief, et non des moindres : nous avons l'impression que l'histoire de la littérature géorgienne chrétienne et de son étude, se clôt pour M. Karst vers 1925. En réalité depuis cette date nombre de travaux, d'éditions de textes anciens, voire même de collections, ont vu le jour, auxquels il eût été bon de consacrer un peu d'attention.

CH. MARTIN, S. I.

K. Lake et S. Lake. *Dated Greek Minuscule Manuscripts to the Year 1200. Fasc. II : Manuscripts in Venice, Oxford and London.* Coll. Monumenta palaeographica vetera. First series. Londres, Christophers, 1934, (41 × 36 cm.), 18 p., 74 planches. Prix : 12 dollars.

Nous avons déjà annoncé (*N. R. Th.*, mars 1935, p. 288-293) l'entreprise des *Monumenta palaeographica vetera*, et exposé, à cette occasion, le but et les principes généraux de cette nouvelle collection paléographique. Le deuxième fascicule (manuscrits 43 à 85; planches 78 à 151) a suivi de près l'apparition du premier. Il mérite aussi les mêmes éloges que lui : excellence des reproductions, netteté et soin de l'édition. Des quarante-quatre manuscrits reproduits, la bibliothèque de Saint-Marc à Venise en a fourni huit, la Bodléienne d'Oxford, quatorze, et le British Museum à Londres, vingt-et-un, à une unité près, donc, autant que les deux autres bibliothèques réunies (1). Mais pour l'antiquité des manuscrits, la Bodléienne vient en tête avec cinq manuscrits antérieurs au x[e] siècle, contre trois à Saint-Marc et deux seulement au British Museum. Tous ces manuscrits appartiennent à des fonds explorés et utilisés depuis longtemps. Forcément donc le présent fascicule ne pouvait offrir l'intérêt exceptionnel du premier, consacré aux bibliothèques, peu accessibles, de Jérusalem, de Patmos et d'Athènes. Les philologues reverront avec plaisir les planches LXXX, LXXXI (Venise, Saint-Marc 780 [ou 201]), XCIV (Oxford, d'Orville 301), XCV (Oxford, Clark 39), CXVII (Londres, British Museum, Harl. 5694) et CXXVII (It., Burn 86) contenant respectivement des œuvres d'Aristote, Euclide, Platon, Lucien, Homère. Ainsi, à la différence du premier fascicule, le second offre quelques reproductions d'auteurs profanes. Comment ne pas signaler encore une fois à l'attention de nos lecteurs les avantages qu'offre un tel ouvrage pour le travail du séminaire ? Grâce à lui l'élève peut être mis, à titre d'exercice, en contact direct avec les sources manuscrites, confronter le texte édité avec le texte du manuscrit, refaire *in concreto* la vérification des variantes. Il se rendra souvent mieux compte de la manière dont les fautes ont pu se produire, et il apprendra aussi à user avec prudence et discrétion des éditions mises entre ses mains. Puissent les fascicules se succéder avec la régularité présente et nous mettre rapidement en possession d'un instrument de travail de premier ordre ! Ch. MARTIN, s. I.

M. Lenglart. *La théorie de la contemplation mystique dans l'œuvre de Richard de Saint-Victor.* Paris, Alcan, 1935, (19 × 12 cm.), XXXII-92 p. Prix : 12 frs.

M. Lenglart fait un effort loyal et très consciencieux, pour dégager de textes chargés de symboles et sublimés par l'allégorie la théorie de la contemplation chez celui que ses contemporains appelèrent le « *Magnus Contemplator* ». La méthode suivie est excellente : n'écouter que les textes.

(1) L'*Album palœographicum* de L. Th. Lefort et J. Cochez contient cette fois tous les manuscrits du présent fascicule. Il en contient même deux de plus : le *Marcianus 346* (d'après la numérotation employée dans l'*Album palœographicum*) et un autre, le *Bodl. Misc. 5*, écrit probablement par Georges Pais (c. a. D. 950). Peut-être les éditeurs estimeront-ils utile de les joindre au supplément qu'ils annoncent. Un détail encore : La manière de citer les *Barocciani* est Barocc. et non Barr.

Par-ci, par-là cependant, un détail, un lapsus, une hésitation à conclure fermement, trahissent le profane, l'*homo novus* dans l'étude des textes religieux médiévaux. M. Lenglart divise en « *Livres* » la Somme de saint Thomas (p. 44). L'expression « Dona conditionis », opposée dans le contexte (PL, t. 196, c. 1209 A) aux biens de la justification et à la récompense de la gloire, est traduite par « *dons de la condition* »; Richard visait évidemment les « bienfaits de la *création* ». L'auteur du « *Benjamin Major* » (III, 20-24) distingue cinq degrés de la contemplation, d'après leurs différents objets. L'objet du second est la libre maîtrise (deliberatio) que l'âme exerce sur ses affections. C'est là, notez-le, un objet de la contemplation *naturelle*, admise, sans doute possible, par le Victorin. M. Lenglart écrit cependant, à propos de ce degré : Mais, c'est le Saint-Esprit, par l'*intermédiaire de la grâce*, qui agit en nous et, sans celle-ci, nous ne pourrions arriver, ni à la connaissance de la vérité, ni à l'amour de la vertu (p. 77). Et il voit là, « une preuve de plus » de la *passivité de l'âme*, dans la contemplation. Le passage en question n'autorise en aucune manière une telle conclusion. Richard n'est pas fidéiste. Ni dans la foi, ni dans la grâce, il n'a vu les indispensables réquisits de *toute* contemplation. Pour contempler, il suffit au besoin de la connaissance de soi et de la vertu; s'ils s'étaient connus, Platon et Aristote eussent été des contemplatifs, au lieu d'être les idolâtres qu'ils ont été. La « passivité » n'entre en scène qu'avec le « ravissement » de la raison; en d'autres termes, Benjamin naît au moment précis où meurt sa mère Rachel. — M. Lenglart se trompe aussi, croyons-nous, quand il semble admettre que la contemplation de l'âme, comme « *Imago Dei* », suppose l'intervention de la *vertu* de foi (p. 76).

Au total, l'esquisse tracée ici de la théorie de Richard de Saint-Victor sur la contemplation n'est pas grossièrement fausse, mais sur des points de première importance elle reste vague et imprécise, p. ex., sur la relation exacte de nos facultés naturelles et des secours surnaturels, dans les diverses espèces de contemplation. Fréquemment, il eût fallu serrer de plus près la pensée du grand systématique médiéval de la contemplation.

F. Jansen, s. i.

S. Bonaventura. *Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta*. Coll. Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi cura patrum collegii Sancti Bonaventurae. Tom. VIII. Quaracchi-Firenze, Tipografia del Collegio di S. Bonaventura, 1934, (24 × 16 cm.), XXVIII-444 p.

L'étude de la pensée de saint Bonaventure et du groupe théologique qui l'entoure est à l'ordre du jour plus que jamais depuis une vingtaine d'années. Les éditeurs de Quaracchi ont donc été bien inspirés en lui consacrant le huitième volume de leur *Bibliotheca franciscana scholastica*. Il contient la recension brève, jusqu'ici négligée, à tort sans doute, des *Collationes in Hexamaeron*, puis quelques autres pièces secondaires dues au même auteur et qui n'avaient pas trouvé place dans la grande édition complète : une recension inédite de deux prologues sur les *Sentences*, des questions diverses

sur les anges, sur l'âme humaine, sur la pauvreté contre Guillaume de Saint-Amour, outre une question de Pierre Olivi sur l'angélologie, avec une addition qui pourrait être due à Barthélemy de Bologne. L'intérêt de ce volume ne se borne pas aux seules études bonaventuriennes, ce qui suffirait déjà à justifier sa publication. Sa portée s'étend bien au-delà, car il fournit à l'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e^ siècle des matériaux nouveaux pour apprécier, comme le faisait jadis Balić (voir cette revue, 1935, p. 535-536), la nature des *Reportationes* des maîtres, prises à la volée par leurs disciples et soumises ensuite à des remaniements soit par leurs auteurs, soit par leurs rédacteurs. Il y a là matière à des études pleines de promesses et qui aboutiront finalement à fixer plus d'un point obscur dans l'histoire de la théologie et à faire apprécier avec un contrôle plus sérieux la valeur de beaucoup de nos textes. J. DE GHELLINCK, S. I.

S. Bonaventura. *Opera theologica selecta. Tomes I. Liber I. Sententiarum.* Quaracchi-Firenze, Tipografia del Collegio di S. Bonaventura, 1934, (24 × 16 cm.), XXVI-694 p.

L'édition des *Opera omnia* de saint Bonaventure n'était pas facilement accessible à beaucoup de théologiens, vu le prix et le nombre des volumes dans la série des in-folios de Quaracchi. Aussi est-ce une excellente idée d'avoir songé à une *editio minor* pour réunir les *Opera selecta* en quelques volumes. Le premier vient de paraître et contient le premier livre du *Commentaire des Sentences*, ce qui fait entrevoir quatre volumes pour le commentaire complet. Le texte est celui de la grande édition, mais l'apparat critique a été supprimé; par contre les citations ont été soigneusement maintenues au bas des pages, par-ci par-là corrigées ou complétées. Les prolégomènes résument et occasionnellement complètent ceux de la grande édition pour l'exposé de la vie et des œuvres; on y a ajouté une dizaine de pages, très fournies, sur l'autorité du Docteur Séraphique à travers les âges et sur le renouveau d'attention et d'intérêt dont il bénéficie au XX^e^ siècle. Depuis longtemps désirée, cette édition fort maniable et d'un prix accessible sera accueillie, nous n'en doutons pas, avec la faveur due à ses mérites et avec la sympathie que rencontre plus que jamais le grand docteur franciscain.

Par pitié pour le lecteur, corrigeons, en passant, une référence fautive, absente dans la grande édition (t. X, p. 35) : p. XXIII, n. 8, lire *op. cit.*, édit. 1706, Anvers, t. II, p. 709. J. DE GHELLINCK, S. I.

Eckard. *Opera latina. I. Super oratione dominica, edidit* R. KLIBANSKY. Leipzig, Meiner, 1934, (24 × 16 cm.), XVIII-18 p. Prix : 2,50 Mk. *II. Opus tripartitum, Prologi,* edidit H. BASCOUR, O. S. B., 1935, XII-40 p. Prix : 3,50 Mk.

L'édition des *Opera latina* de maître Eckard, qui en 1932 avait tenté l'Académie de Heidelberg, a été reprise l'année suivante par l'*Institut historique dominicain de Sainte-Sabine* (Rome); l'impression a été confiée à l'éditeur bien connu de Leipzig, Félix Meiner, déjà chargé de l'édition de Nicolas de Cusa. Les deux fascicules parus, l'un, sur l'oraison dominicale, en juillet 1934,

l'autre, les «Prologi» à l'*Opus tripartitum*, au début de 1935, justifient pleinement les éloges donnés par les revues savantes. Un spécialiste en littérature théologique médiévale n'hésitait pas à dire que dès maintenant on pouvait considérer cette édition comme définitive. L'ensemble comprendra une bonne quinzaine de fascicules, à raison de quatre par an, qui arriveront à fournir en 1937 un gros volume de 1.600 pages environ. Depuis des années, les travaux du P. Théry le préparaient à diriger l'entreprise; les noms de ses collaborateurs, comme Klibansky d'Oxford, co-éditeur de Nicolas de Cusa, et dom Hildebrand Bascour, inspirent pleine confiance. L'édition s'est inspirée des mêmes directives que celles de l'édition de Cusa : outre l'apparat critique, elle nous fournit les références aux textes parallèles et aux inspirateurs de la pensée d'Eckart, anciens ou contemporains, jusqu'à Ockham; enfin une troisième série de notes signale les traces de l'influence du maître chez Tauler, Suso et d'autres dominicains, chez Jean de Quedlimbourg, qui le cite parfois littéralement, chez Nicolas de Cusa, qui l'apostille; bref, on peut descendre ainsi jusqu'à l'aube de la philosophie moderne. Le bas des pages, par suite, est fort chargé d'indications numériques et littérales un peu complexes, sinon compliquées. Mais la très élégante netteté de la typographie remédie à cet inconvénient au grand avantage de l'attention et de la facilité de la lecture. Souhaitons prompte continuation et plein succès à cette belle édition des œuvres latines : condition indispensable pour une édition scientifique des œuvres allemandes.

J. DE GHELLINCK, S. I.

THÉOLOGIE MORALE ET PASTORALE

Th. A. Jorio et R. Tummolo, S. I. *Compendium theologiae moralis. Vol. I. Pars prima et secunda.* 5e édit., Naples, D'Auria, 1934, (25 × 17 cm.), 378 et 272 p.

S. A. Loiano, O. M. Cap. *Institutiones theologiae moralis ad normam iuris canonici. Vol. I. Theologia fundamentalis.* Turin, Marietti, 1934, (22 × 15 cm.), 492 p. Prix : 20 lires.

De ces deux manuels de théologie, le premier est, sans contredit, le plus complet et le plus systématique. Aucun des deux ne vise à une réelle originalité. Le R. P. Loiano déclare même n'avoir cédé, dans la publication de son ouvrage, qu'aux instances de l'éditeur. Souvent, il se contente de juxtaposer les opinions les plus contraires, sans prendre parti. Son livre ne peut guère être qu'un aide-mémoire.

Le R. P. Tummolo (continué par le R. P. Jorio) s'efforce d'analyser davantage les notions et il fait précéder de l'exposé des principes la série des conclusions pratiques. Même dans un manuel on voudrait plus de rigueur soit dans les notions, soit dans la division de la matière, soit dans la discussion des principes.

A ce point de vue, il faudrait définitivement abandonner une bonne partie du plan de Gury pour le traité de la justice. Sa disposition seule suffit à fausser la juste conception de certains droits ou institutions juridiques.

Le texte Prov., 24, 16 n'a rien à voir avec la distinction des péchés en mortels et véniels. La théorie des lois dites : purement pénales mériterait un exposé plus étendu.

Le R. P. Jorio s'est efforcé de compléter sur plusieurs points les notions contenues dans l'ouvrage de son prédécesseur. Il aurait rendu service aux élèves en théologie en le modifiant sur plusieurs points.

J. Creusen, s. i.

H. Jone, O. M. Cap. *Katholieke Moraaltheologie voor Nederland en België bewerkt naar de 5e duitsche uitgave door P. Hubert Van Groessen, O. M. Cap.* Ruremonde, Romen en Zonen, 1935, (17 × 11 cm.), 808 p. Prix : 75 frs.

Les résumés de théologie morale, plus spécialement s'ils sont faits en langue usuelle, présentent de graves inconvénients : ils pourraient accentuer chez les ecclésiastiques deux funestes tendances : celle de se contenter des solutions pratiques sans en peser les raisons, et celle de substituer, dans l'étude de la théologie, les langues modernes au latin. Mais pour qui a bien approfondi la morale dans les traités classiques, le présent ouvrage, qui a déjà eu plusieurs éditions en allemand et en français, peut être très précieux : il y a grand avantage à répéter dans la langue maternelle les connaissances théologiques, afin d'en faire plus à propos l'application à la réalité concrète. D'ailleurs cette édition est bien adaptée à la Belgique et aux Pays-Bas, par l'exposé assez détaillé des lois belges et néerlandaises, civiles et ecclésiastiques : il nous semble donc que tout prêtre flamand et hollandais devrait se la procurer.

A part quelques expressions moins heureuses (par exemple n. 106-107, 164-165, 182, 663, 749, 761, 766 note 2) nous trouvons une doctrine solide et impeccable. Le péché du prêtre, qui absout indûment un adhérent de « L'Action Française », est réservé ratione sui (S. Pén., 16 nov. 1928) : l'auteur ne pourrait plus s'exprimer comme il le fait à la page 584 d'après le canon 894. On voudrait des précisions plus sévères (n. 141), d'après l'encyclique *Quadragesimo anno*, sur l'usage des biens superflus. Comme l'Imprimatur est de fin janvier 1935, le traducteur aurait pu et dû mentionner comme addendum la réponse très importante du S. Office (16 nov. 1934) sur l'absolution du complice. Le livre du reste est très complet, trop complet même pour les laïques, au point qu'il ne nous semble convenir qu'aux plus cultivés. On y trouve par exemple des notions sur les anormalités psychiques, sur le devoir des électeurs et des... élus, sur la protection des animaux, etc.

J. Salsmans, s. i.

Th. Müncker. *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre.* Coll. Handbuch der katholischen Sittenlehre. Band II. Düsseldorf, Schwann, 1934, (25 × 17 cm.), 340 p. Prix : 10,80 Mk.

Dans la plupart des manuels de théologie morale on trouve un chapitre ou un article sur les limites de la liberté. Les notions y manquent d'ailleurs parfois d'une élémentaire exactitude. L'hystérie, par exemple, ne semble pas

pouvoir être définie et expliquée en dix ou quinze lignes. Il est pourtant indispensable au moraliste d'avoir une connaissance assez précise des influences individuelles ou sociales qui modifient et le plus souvent tendent à diminuer et à fausser les jugements de la conscience et la possibilité de suivre ses indications. La psychologie morale mérite donc un traitement moins sommaire et mieux approprié que celui qui lui est réservé même dans les bons manuels.

Le livre de Théodore Müncker répond fort bien à cette nécessité. Il a le grand avantage de présenter une synthèse, bien adaptée aux théories des sciences modernes, des principales questions soulevées par le rôle de la psychologie dans la formation de la conscience. L'exposé est, en général, clair et substantiel; les conclusions pédagogiques ou pastorales suffisamment indiquées.

On regrettera peut-être que la bibliographie soit presque exclusivement allemande. Le fait se justifie peut-être par la prévision des milieux où cet ouvrage doit se répandre et par la difficulté de multiplier les indications de ce genre.

L'ouvrage fait certainement honneur au Handbuch der kath. Sittenlehre.

J. Creusen, s. i.

H. Bless. *Pastoraal-psychiatrie.* Roermond, Romen en Zonen, 1935, (23 × 16 cm.), XVI-342 p. Prix : 50 frs.

M. l'abbé Bless est vicaire de l'Institut psychothérapique de Vught (Hollande) : son expérience et ses études spéciales le qualifiaient pour écrire cette Psychiatrie pastorale. La partie médicale est garantie par le médecin-directeur de l'Institut, qui a écrit la préface, la partie théologique et morale par deux professeurs de Grand Séminaire. On insiste à bon droit sur la coordination d'efforts, qui doit exister dans les cas graves entre le confesseur et le spécialiste en maladies mentales; d'ailleurs chaque prêtre doit avoir quelque connaissance des données saines de la psychiatrie moderne, pour mieux comprendre et mieux aider certains pénitents.

Après des considérations générales sur le composé humain et ses puissances, l'auteur décrit les symptômes d'anormalité, les causes, les types de maladie psychique, avec un chapitre spécial sur la responsabilité, les scrupules et la psycho-pathologie sexuelle; puis les méthodes modernes de psychothérapie et leur prudent usage dans la pastorale; enfin les règles à suivre dans l'administration des Sacrements. En général nous sommes bien d'accord avec l'auteur, comme il résulte de l'article que nous avons publié dans cette revue même (1927, p. 772) et de nos autres publications. Un exposé plus synthétique, évitant même l'apparence de redites, aurait augmenté la clarté et facilité l'usage de ce livre. Il est vrai qu'une bonne table alphabétique permet de trouver rapidement ce qu'on désire. Tel qu'il est, ce magistral ouvrage constitue un grand bienfait et un précieux service, offerts par l'écrivain à ses confrères dans le sacerdoce.

J. Salsmans, s. i.

H. Muckermann. *Eugenik und Katholizismus.* 2e éd., Berlin, Dümmler, 1934, (21 × 14 cm.), 66 p. Prix : 2,30 Mk.

H. Muckermann. *Rassenforschung und Volk der Zukunft. Ein Beitrag zur Einführung in die Frage vom biologischen Werden der Menschheit.* 3e éd., Berlin, Dümmler, 1934, (21 × 14 cm.), 110 p. Prix : 2,95 Mk.

Réédition de deux plaquettes sur des questions d'actualité par un spécialiste reconnu : en même temps prêtre et biologue. Les livres de Muckermann sont un réconfort précieux pour les catholiques, car l'auteur tout en étant eugéniste convaincu entend rester fidèle en tout aux directives d'une foi catholique sincère.

« Rassenforschung... » commence par un exposé bref et pondéré des données acquises actuellement par la science ethnologique sur les diverses races qui peuplent la terre et leurs rapports possibles avec les races préhistoriques et protohistoriques. Un peu discrètement — mais qui reprocherait la discrétion en ces matières et dans les circonstances actuelles à un allemand — l'auteur ramène à leur vraie signification bien des exagérations.

Les moyens suggérés pour améliorer la race de l'avenir sont ceux que préconise une saine eugénique et sont repris plus en détail dans « Eugenik ». La seconde partie de cet ouvrage est en somme un commentaire de l'encyclique « Casti connubii » du point de vue d'un eugéniste. L'auteur souligne la haute valeur eugénique de l'observation des règles, fondées en saine morale catholique, rappelées par le pape. Pour la vraie science eugénique comme pour le document pontifical la famille normale saine et féconde est la cellule de base pour tout progrès social et racial : les lois et les conditions sociales devraient la favoriser plutôt que des individus isolés, désaxés...

Plus clairement que dans une édition précédente, l'auteur prend position au sujet de la grosse question actuelle de la licéité de la stérilisation préventive. Il n'y a pas de doute, l'encyclique entend condamner cette pratique : et c'est bien une question de principe et non pas une simple mesure disciplinaire visant à enrayer des exagérations par trop flagrantes. On saura gré à l'auteur de sa déclaration bien franche de loyalisme à l'égard de l'autorité suprême dans l'Église.

P. Henrard, s. i.

A. Rodewyk, S. I. *Twee menschen voor elkander. Gedachten over het huwelijk in aansluiting aan de encycliek « Casti connubii » van Pius XI, vertaald door P. Crassaerts.* Louvain, De vlaamsche drukkerij, 1934, (19 × 14 cm.), 162 p. Prix : 10 frs.

Encore un excellent livre à lire par *tous* les époux chrétiens : le prix relativement modique le met à la portée des bourses belges. Le R. P. Rodewyk, s. i. a donné d'abord ces conférences en allemand; il traite de la nature du mariage, des devoirs des conjoints, de l'initiation et de l'éducation des enfants, de la législation matrimoniale canonique et civile, etc. Mais il y a une lacune regrettable : on n'insiste pas sur le devoir des parents relativement au baptême de l'enfant, même dans les premières semaines de son existence. Ensuite, c'est sans doute le traducteur qui a ajouté (p. 84) la bibliographie néerlandaise sur la « continence périodique » : au moins il aurait dû signaler les réserves qu'impose, en cette matière délicate, la prudence chrétienne.

J. Salsmans, s. i.

M. Fischer, O. S. C. *Katholische Krankenseelsorge.* Fribourg en Brisgau, Herder, 1934, (21 × 13 cm.), XII-354 p. Prix : 4,20 Mk.

Dans une première partie, l'auteur donne aux prêtres des éclaircissements précieux sur les fonctions de l'organisme humain, le concept de maladie, la psychologie des malades et leur traitement individuel, soit chez eux soit à l'hôpital, les phénomènes précurseurs de la mort, la maladie à la lumière de la foi. La seconde partie traite de la « pastorale des malades » proprement dite. On ne voit pas ce que l'on pourrait encore ajouter en fait de renseignements. La beauté du rôle du prêtre au chevet des malades et des moribonds y est grandement mise en relief. Bref, ce livre est le fruit d'une longue expérience, contrôlée à la lumière des principes de la science moderne, et inspirée de la charité la plus délicate envers les malades.

H. Spoden, s. i.

R. Biot. *Au service de la personne humaine.* Joigny (Yonne), Édit. Vulliez, 1934, (19 × 12 cm.), 334 p. Prix : 13 frs.

La tâche de l'infirmière moderne — laïque ou religieuse — devient parfois singulièrement difficile. Qu'elle le veuille ou non, elle doit résoudre les problèmes d'ordre moral difficiles que posent les doctrines et pratiques courantes au sujet de l'usage du mariage, de l'interruption de la maternité, du respect de la vie des moribonds, du secret professionnel, etc.

Pour en faciliter la solution rationnelle et motivée, le Dr R. Biot n'a pas hésité à commencer son livre par un exposé austère des principes. Avec une rare compétence professionnelle, il examine ensuite les principales questions morales qui se posent tôt ou tard à la plupart des infirmières. Le moraliste éprouve une singulière satisfaction à voir la justesse des principes, la clarté des déductions, la fermeté des solutions.

Tous les prêtres voués au ministère s'instruiront par la lecture attentive de ce livre, qui est indispensable pour les aumôniers et les supérieures de cliniques et d'hôpitaux. Une fois ou l'autre ils se demanderont si la délicatesse de conscience de l'auteur n'a pas rendu un peu trop sévère ou trop absolue la solution de cas très difficiles.

J. Creusen, s. i.

C. Declerfayt et G. Hoornaert, S. I. *Baptême d'urgence pour raisons médicales.* 4e éd., Genval, De Lannoy, 1935, (17 × 11 cm.), 32 p. Prix : 1,25 fr.

Opuscule très utile, heureusement déjà bien connu, destiné à attirer l'attention des parents, médecins et accoucheuses sur le devoir du baptême d'urgence, et à leur apprendre clairement comment ils peuvent s'en acquitter.

É. Bergh, s. i.

F. Mugnier. *La liberté de la vocation.* Paris, Lethielleux, 1934, (19 × 12 cm.), 152 p. Prix : 10 frs.

Cet opuscule n'a pas seulement pour but de défendre la liberté des candidats à la vie cléricale ou religieuse contre des oppositions inintelligentes ou injustes.

Il veut aussi montrer comment cette liberté doit être éduquée, guidée, soutenue. Le livre s'achève sur un hymne à la liberté de ceux qui ont renoncé à tout et à eux-mêmes pour se consacrer plus pleinement à Dieu.

Plaise à Dieu qu'il soit lu par beaucoup de parents chrétiens et de directeurs de conscience. Ajoutons aussi : par les prêtres qui redoutent parfois de perdre le concours précieux d'âmes généreuses, appelées par Dieu à se sanctifier en religion.

Le chanoine Mugnier leur demande si délicatement de ne pas sacrifier la liberté des âmes et un bien d'ordre plus général à un intérêt plus immédiat et plus restreint. Dieu bénit ces sacrifices. J. Creusen, s. i.

Th. V. Gerster a Zeil, O. M. Cap. *De integritate confessionis. Tractatus moralis compilatus.* Turin, Marietti, 1934, (20 × 13 cm.), VIII-116 p. Prix : 5 lires.

Exposé de la doctrine commune sur l'intégrité de la confession. L'auteur y joint quelques cas dont il propose la solution. Il serait intéressant de traiter parallèlement, du point de vue pastoral, le rôle du confesseur devant suppléer à l'insuffisance de certains aveux. É. Bergh, s. i.

I. L. Duffner, M. S. C. *Pour consoler et guérir les âmes scrupuleuses ou craintives.* Tournai, Casterman, 1934, (19 × 12 cm.), 152 p. Prix : 9 frs.

I. L. Duffner, M. S. C. *Pour faciliter la confession sacramentelle, la communion fréquente, la direction spirituelle, l'oraison quotidienne.* Tournai, Casterman, 1934, (19 × 12 cm.), 170 p. Prix : 9 frs.

I. L. Duffner, M. S. C. *Pour vivre intensément sa vie. Retraite ou lecture sur la vie d'amour de Dieu.* Tournai, Casterman, 1934, (19 × 12 cm.), 216 p. Prix : 12 frs.

Sans jamais perdre de vue les âmes inquiètes ou scrupuleuses, l'auteur élargit constamment le cadre de ces trois traités. Comme il le dit lui-même, ce ne sont pas des œuvres originales que nous devons chercher dans les deux premiers, mais la coordination des éléments disséminés dans des ouvrages qui sont moins abordables pour beaucoup d'âmes. Et le travail est bien fait pour aider les malades et leurs directeurs. Le 3e opuscule, d'allure différente, offre des méditations pour une retraite sur l'amour de Dieu. Utile à tous, il achèvera chez les scrupuleux l'épanouissement de l'âme, qui doit être le but de tous leurs efforts. Bref, trois excellents petits livres.

C. Sevrain, s. i.

HISTOIRE DES RELIGIONS

P. W. Schmidt. *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historischkritische und positive Studie. II Teil. V Band. Nachträge zu den Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens u. Australiens.* Münster, Aschendorff, 1934, (25 × 17 cm.), XXXVIII-922 p. Prix : 27 Mk.

Ce 5e volume de l'œuvre monumentale du P. Schmidt n'est pas encore le volume de synthèse, partielle d'abord, générale ensuite, qui doit dégager de la comparaison des différents groupes de cultures primaires, les éléments de la religion primitive et en déterminer l'origine. Il contient de précieux compléments aux matériaux insérés dans le 2e et le 3e volumes. Les documents qui complètent le 2e volume, consacré aux peuplades primitives de l'Amérique, y ont la part du lion, p. 1-799, sans compter les appendices, p. 857-887. Des publications nouvelles de Loeb, Kroeber, Gifford, Mlles Cora du Bois et D. Demetracopoulou, Jaime de Angulo, Merrian, Gayton, Speck et Teit, ont apporté de nombreux documents nouveaux, là où les données antérieures étaient assez réduites, ou permis des précisions et des confirmations utiles. Ce volume constitue un brillant monument de la méthode rigoureusement historique, de l'objectivité et de l'amplitude de la documentation sur laquelle le P. Schmidt bâtit ses synthèses et ses conclusions. Ces compléments fournissent tantôt des versions nouvelles des légendes religieuses, tantôt ils étoffent les vues d'ensemble sur les croyances et les rites religieux de ces peuplades primitives. La partie consacrée aux religions de l'Amérique est divisée en quatre sections : la première : 12 chapitres, traite des Indiens de la Californie Centrale (p. 1-389); la 2e (p. 391-471) des tribus du groupe Selish; la 3e des tribus du groupe Algonquin (p. 473-736), une 4e partie est formée par une synthèse générale préparée par des synthèses partielles pour chaque groupe : une étude comparative des trois religions du dieu suprême, les plus anciennes de l'Amérique du Nord.

La 2e grande subdivision (Compléments du 3e volume) comprend des chapitres sur les Pygmées Semang de la presqu'île de Malacca; sur les Négritos des Philippines, les Samoyèdes, etc. Les appendices traitent des Sanpoil et Nespelem, des Lenape, des Cee des Steppes, des Tongouses. Ce volume comme les précédents est un monument de vaste science et de gigantesque labeur. A. De Bil, s. i.

G. Furlani. *Il poema della creazione (Enuma Elis).* Coll. Testi e documenti per la storia delle religioni. vol. 6. Bologna, Zanichelli, 1934, (19 × 12 cm.), 126 p. Prix : 10 lires.

L'exégète, qui pour mieux pénétrer le sens de la Bible veut scruter les idées religieuses de l'Ancien Orient, lira avec intérêt cette nouvelle publication de M. Furlani. Elle paraît dans la « Collection des Textes et Documents pour l'histoire des religions », publiée par le professeur R. Pattazoni. Nous y trouvons une traduction très soignée du poème babylonien de la création « Enuma Elis », avec une introduction et des notes qui témoignent d'un sens historique très affiné.

La traduction est faite sur le texte publié par L. W. King, en 1902, collationné avec les éditions de H. Ebeling, en 1921, et de S. Langdon, en 1923. Les notes sont inspirées moins par un souci d'ordre philologique, que par une préoccupation d'histoire religieuse.

L'introduction est concise et s'attache à fixer d'une façon strictement objective l'origine et le développement du poème qui, dans sa forme primitive, doit remonter à l'époque sumérienne. Ce développement même qui transforme l'ancienne légende et l'adapte à des temps nouveaux est du plus haut intérêt. L'exégète peut en tirer parti pour l'intelligence nette de certains passages bibliques, où l'allure plus libre de la poésie hébraïque se ressent de ces conceptions antiques. C. H.

H. Schäfer. *Amarna in Religion und Kunst. 7te Sendschrift der Deutschen Orient Gesellschaft 1931.* Leipzig, Hinrichs, 1931, (18 × 13 cm.), XII-70 p., 64 grav. Prix : 3 Mk.

M. Schäfer nous donne ici un exposé succinct de la réforme religieuse qui s'accomplit en Égypte au XIVe siècle avant notre ère. Au culte traditionnel d'Amon, roi des dieux, honoré à Thèbes, fut substitué alors, par Aménophis IV, celui d'Atôn, c'est-à-dire du disque solaire. Le Pharaon réformateur alla jusqu'à changer son nom d'Aménophis (Amon est content), en celui d'Echnaton, qui signifie « il plaît à Aton ». A cette divinité suprême établie par lui, il donna sur l'emplacement d'Amarna une cité sainte, qu'il choisit lui-même comme capitale du royaume. Thèbes, où le temple d'Amon était, desservi par un sacerdoce puissant, fut abandonné et voué à la déchéance.

Jusqu'à la fin de sa vie, Aménophis IV ne cessa de lutter avec une énergie farouche pour Aton, qui à son sens devait détrôner à jamais la divinité de Thèbes.

On sait que la réforme ne survécut guère à son auteur : celui-ci mourut, à peine âgé de 30 ans, et fut bientôt déclaré schismatique et hérétique. Son successeur se vit contraint de restaurer l'ancien culte et d'abandonner son nom de Tut-ank-Aton (la vraie image d'Aton) pour s'appeler Tut-ank-Amon (la vraie image d'Amon) . C'est sous ce nom que, depuis la récente découverte de sa tombe, il est connu de tous les touristes.

M. Schäfer fait revivre cette époque critique de l'histoire de l'ancienne Égypte. On a eu tort de voir dans l'œuvre d'Aménophis IV une tentative de réforme monothéiste : Aton, qui n'était pas un dieu nouveau, ne passa jamais comme dieu unique. Il nous semble que des raisons politiques ne furent pas étrangères à la décision du Pharaon. Celui-ci craignait, non sans motif, l'ambition des grands-prêtres d'Amon de Thèbes, désireux d'exercer le pouvoir suprême : le schisme religieux pourrait bien avoir été un moyen employé par le prince pour raffermir sa souveraineté politique.

L'exaltation du dieu Aton dans le temple d'Amarna donna naissance à un art nouveau : les 64 photographies qui accompagnent le livre de M. Schäfer y font aisément découvrir une orientation plus franche vers la nature : les formes conventionnelles des temps passés sont abandonnées. Ne faut-il pas y voir l'œuvre d'une école artistique spéciale, qui, dans la contrée d'Amarna,

loin de l'influence de Thèbes, s'était développée d'une manière autonome ?

M. Schäfer nous donne aussi la traduction fort soignée de l'hymne au soleil, attribuée à Aménophis IV. Inutile de dire que, malgré quelques vagues analogies purement extérieures elle n'a rien de commun avec le chant au soleil, dont saint François d'Assise fut l'auteur. C. H.

PHILOSOPHIE

M. D. Roland-Gosselin, O. P. *Essai d'une étude critique de la connaissance.* Bibliothèque thomiste. XVII. Paris, Vrin, 1932, (26 × 17 cm.), 166 p. Prix : 20 frs.

A la première journée thomiste de Juvisy, nous avons eu l'honneur et la joie de dire au regretté Père Roland-Gosselin tout l'intérêt suscité par la première partie de son Essai d'une étude critique de la connaissance. Ce compte rendu — le livre exige et mérite une étude sérieuse — reprendra les deux points autour desquels se concentraient questions et réponses lors de cette conversation si franche et si simple.

1. L'auteur admet pleinement la légitimité d'une critique de l'affirmation en général. Ce point extrême de la réflexion et de l'exigence philosophique ne manifeste pas un dérèglement de l'esprit, comme on l'a dit parfois. « Exception faite peut-être de certaines intelligences, sans doute très supérieures, le commun des philosophes mis en demeure de se prononcer en connaissance de cause sur la valeur de l'esprit et les conditions dernières de son activité, n'estiment pas la réponse facile, l'histoire en témoigne encore ». — Mais admettre la légitimité de la critique, n'est-ce pas méconnaître la métaphysique, renier le réalisme et s'abandonner, se condamner à l'idéalisme ? Le R. P. sait trop bien que ces remarques ont été faites. Il faut lire les pages de son Introduction où l'exposé de sa méthode met au point ces objections. Quelle est, en définitive, la question que l'auteur se propose d'examiner ? La réflexion philosophique, c'est-à-dire une connaissance plus distincte et entièrement justifiée est-elle à même de conclure dans le même sens que les adhésions du sens commun, la certitude du sentiment religieux, de la foi chrétienne ? On le constate, le point de départ de l'analyse critique, d'après le R. P., n'est pas le doute méthodique de Descartes, mais s'inspire cependant de l'attitude prise par ce philosophe dans les Regulae ad directionem ingenii.

2. La première partie de l'Essai analyse la connaissance intellectuelle et les conditions générales du jugement. Voici les grandes lignes de cette description (dont la méthode ressemble fort à la « vision des essences » de l'école Husserlienne). *a*) La donnée première de l'analyse est fournie par la relation de connaissance, relation du sujet à l'objet; cette relation est toujours accompagnée, spécifiée en quelque sorte, par une vue, une intuition, un « apparaître ». *b*) Dans cette relation se montre un échafaudage d'unifications diverses. *c*) A l'origine, cependant, il faut admettre la priorité de l'être comme

tel sur la relation et sur toutes les déterminations qui l'accompagnent. *Être* demeure donc, devant l'esprit, l'élément véritablement premier. *d*) Tout jugement sera donc, d'une façon ou d'une autre, une relation s'exprimant en termes d'être. *e*) De cette relation, constitutive fondamentalement de l'objet « vu », le Moi et l'Absolu sont, avec l'objet, les principes. *f*) Comme l'être s'impose selon une conception analogique, autre est la « vision » directe de l'objet et la connaissance réflexe du Moi et de l'Absolu. *g*) Étant donnée la nature de la raison, l'unité intentionnelle est proprement l'unité objective; le conflit entre l'apparence et l'objectivité est apaisé en faveur de l'objectivité; le réalisme est justifié, l'idéalisme dépassé. *h*) « Puisque l'unité objective s'unit à l'unité de l'acte de juger dans l'évidence, qui en fait un objet actuellement connu par le sujet, la même évidence qui conçoit l'objet et juge de son être, discernera l'unité objective et jugera de sa valeur intentionnelle. *i*) Il n'est donc pas nécessaire de recourir au dynamisme de l'intelligence pour légitimer l'objectivation et l'objectivité.

Le R. P. souhaitait que les observations ne lui fussent point épargnées. Jadis, avec sa modestie profonde, il a bien voulu s'intéresser à deux réflexions qui peuvent encore intéresser peut-être ceux qui, par office ou autrement, se livrent aux mêmes recherches. L'analyse de la connaissance selon une méthode descriptive, phénoménologique peut-elle nous livrer réellement les conditions selon lesquelles la raison connaît et juge de droit? Ensuite, l'être, tel qu'il se manifeste comme la donnée première de la raison, a-t-il, par lui-même, indépendamment de la matière qu'il détermine, un rapport à l'*exister?* Et si l'on disait : « Comme principe premier de l'intelligence, l'*être* donne non l'*exister* mais le *valoir* (*Gelten*)? Ce *valoir* ne crée pas son objet, il le détermine; selon que la matière déterminée sera telle ou autre, vous aurez le *valoir* du *réel* ou le *valoir* de l'*idéal* »? (Pourquoi cacher que les études de Lask nous suggèrent cette question?) Le R. P. Roland-Gosselin ne nous donnera plus la réponse à ces questions, peut-être peu sensées... D'autres, parmi ses Frères et ailleurs, continueront à s'intéresser à ces problèmes. L'entreprise ne va pas sans risques, notait le R. P. Il ajoutait : « Le risque est beau à courir ».

G. Delannoye, s. i.

R. Jolivet. *L'intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique.* Coll. Archives de philosophie. Vol. XI. Cahier II. Paris, Beauchesne, 1934, (25 × 17 cm.), 112 p. Prix : 24 frs.

On admet généralement que la possibilité de la métaphysique est liée à la réalité d'une intuition intellectuelle. Le but que l'auteur se propose est d'étudier certaines doctrines philosophiques en fonction de la position qu'elles prennent par rapport à l'intuition intellectuelle (S. Thomas, Descartes, Kant, Bergson).

Mais cette partie du travail appelait naturellement l'examen préalable du problème de l'intuition intellectuelle, considérée en elle-même, abstraitement et intemporellement. En fait, c'est la doctrine thomiste qui est exposée.

Après avoir défini l'intuition, au sens fort du mot, l'appréhension non discursive d'une chose dans sa réalité concrète, M. Jolivet cherche quelles sont

les conditions nécessaires et suffisantes pour qu'une connaissance puisse être appelée intuition. Il applique ensuite les résultats obtenus à la connaissance que nous avons de notre âme et des choses matérielles singulières. Mais l'intuition peut être définie d'une manière plus large; son caractère essentiel est alors l'absence de discours; du coup, le champ de la connaissance intuitive s'élargit singulièrement pour notre intelligence : dans ce sens, la connaissance des essences et des principes est intuitive. A ce mode de connaissance doivent être également rapportés l'invention, les habitus intellectuels, et ce que saint Thomas appelle la *sapida scientia*.

L'étude de M. Jolivet est certes très instructive. Nous ne croyons pas cependant que, telle quelle, elle soit la dernière réponse au problème de la connaissance de l'être. A. Grégoire, s. i.

J. Chevalier. *L'Idée et le Réel.* Grenoble, Arthaud, 1932, (19 × 14 cm.), 176 p.

M. Chevalier réunit dans ce volume quatre études déjà publiées dans des recueils différents mais pratiquement introuvables pour bien des lecteurs qui s'intéressent à un problème capital et surtout à la manière si personnelle et si attachante dont l'auteur expose la question et propose sa solution. Ces études situent, si on peut ainsi dire, les quatre points cardinaux de l'individuel. Le seul énoncé des titres nous en convaincra : la connaissance de l'individuel ; la réalité de l'individuel; la valeur de l'individuel et, pour terminer, le fondement de l'individuel.

Résumer ces études équivaudrait à les réduire à des cadres logiques dont seraient absentes la vie et la foi qui les animent. Pour inciter le lecteur à les savourer plus encore qu'à les étudier, nous ne croyons pouvoir mieux faire que d'indiquer l'esprit qui les inspire : « la destinée de l'homme n'est pas de se chercher lui-même, mais de chercher, en lui comme hors de lui, le réel et son auteur,... on ne peut les chercher et les trouver, qu'à condition de se déprendre de soi pour se tourner vers Dieu et acquérir ainsi le sentiment de son universelle présence » (p. 68). G. Delannoye, s. i.

Rég. Garrigou-Lagrange, O. P. *Le réalisme du principe de finalité.* Bibliothèque française de philosophie. Deuxième série. Paris, Desclée De Brouwer, 1932, (20 × 13 cm.), 368 p., Prix : 20 frs.

Le fond de cet ouvrage est constitué par l'analyse du principe de finalité, l'examen de son présupposé : le primat de l'être sur le devenir et l'étude de deux applications primordiales de ce principe : la finalité de notre intelligence et de notre volonté. Autour de ce centre l'auteur est parvenu à grouper plusieurs questions qui, à première vue, ont avec le principe de finalité des rapports plutôt indirects. Loin de nous la tentation de vouloir méconnaître l'importance des questions examinées et des solutions proposées; il est cependant une impression que nous avons éprouvée plusieurs fois en lisant ce livre : un respect sincère pour la pensée du grand Docteur Angélique ne peut-il s'allier avec une sympathie très sincère elle aussi pour les philosophes non-thomistes, qu'ils soient scolastiques ou non ? Au risque de nous voir

ranger parmi les esprits qui n'ont qu'une vue horizontale des choses, nous estimons qu'il ne suffit pas de décréter telles ou telles vues déraisonnables pour faire éclater en elles la contradiction. Une distinction classique nous aidera à exprimer notre opinion : si, en général, le « id quod » de ce livre emporte notre assentiment, le « modus quo » semble comporter quelquefois un peu trop d'assurance et, d'autres fois, un petit brin d'étroitesse.

G. DELANNOYE, S. I.

S. Kierkegaard. *Crainte et tremblement.* Traduit du danois par P. H. Tisseau. Paris, Aubier, 1934, (19 × 12 cm.), XXVI-220 p. Prix : 15 frs.

« *Frygt og Baeven* » (Crainte et tremblement) parut à Copenhague en 1843, l'année même qui suivit la rupture de K. avec sa fiancée Régine Olsen. L'auteur le considérait comme son meilleur livre, suffisant, pensait-il, à lui assurer l'immortalité. Le meilleur, dans l'appréciation de K., cela ne voulait pas dire seulement le plus beau au point de vue artistique; et en effet toute la première partie, antérieure aux « Problemata », unit à une simplicité biblique un lyrisme intense; mais le meilleur encore, si on se propose de scruter les conceptions et la vie religieuses de K. et très en particulier sa notion de la foi-paradoxe. Cette foi fait que le croyant, « en vertu de l'absurde », rentre en possession précisément du bien auquel il avait renoncé sans retour. Aux yeux de K. le type héroïque de cette foi, c'est Abraham auquel son Isaac, par l'effet de cette foi-paradoxe, fut « contre toute attente » et miraculeusement rendu. Ce n'est pas le lieu ici de discuter la valeur d'une notion aussi radicalement *individualiste* de la foi; par elle, au dire de K., *l'individu se met comme individu dans un rapport absolu avec l'Absolu.* Nous n'avons voulu que mettre en évidence l'aspect de l'œuvre, par où elle peut intéresser le théologien. Remercions M. P.-H. Tisseau du service précieux qu'il vient de rendre au lecteur français par cette traduction d'une des œuvres maîtresses de K. Nous pourrons lire désormais, dans un texte français à la fois précis et coulant, l'expression d'une pensée profonde, mais sinueuse parfois et malaisée à suivre, et que la plupart des lecteurs ne pouvaient atteindre jusqu'ici qu'à travers les périodes allemandes de Gottsched et de Schrempf. La traduction est précédée d'une Introduction signée Jean Wahl; c'est une étude très serrée et très objective de l'œuvre. Je n'apprends rien aux lecteurs qui suivent le mouvement des Revues philosophiques, en soutenant que J. Wahl est à l'heure actuelle l'homme de France qui connaît le mieux K., le penseur qu'un peu précipitamment on a appelé : le Pascal danois. Seule, la conclusion de cette forte étude paraîtra peut-être un peu vague et de nature à satisfaire également les adorateurs du Dieu vrai et vivant et ceux qui avec Nietzsche croient « Dieu mort ».

F. JANSEN, S. I.

G. Semeria. *La morale e le morali.* Coll. Scrittori Barnabiti. I. Florence, Le Monnier, 1934, (20 × 13 cm.), XX-154 p. Prix : 9 lires.

Ce premier volume d'une collection nouvelle, *Scrittori Barnabiti*, publie un premier cycle de conférences du P. Semeria sur les fondements de la morale.

Il est bien difficile de donner ne fût-ce qu'une pâle idée de cette introduction si chaude et si attachante. La base de toute morale est le décalogue, et son code définitif l'évangile. En dehors du catholicisme la morale n'a jamais su trouver son équilibre, comme il apparaît bien à la crise qu'elle traverse de nos jours; et c'est pourquoi le problème est des plus modernes. Parce que religieuse, la morale évangélique est supérieure à toute éthique; et d'autre part elle vivifie, complète et surnaturalise la loi hébraïque. Elle a tout ce qu'il y a de bon dans le bouddhisme (et chez les modernes qui s'en inspirent), mais elle en corrige le pessimisme morbide et l'égoïsme latent, lequel vise plus à jouir d'une paix ataraxique qu'à être bon. Elle seule a pu garantir contre toutes les déviations de gauche ou de droite, contre les avilissements de l'épicurisme et contre les exagérations superbes et inhumaines du stoïcisme ; elle absorbe et dépasse toutes les morales humaines. Parce qu'elle les absorbe, elle a son évolution, depuis la morale toute pratique d'un Chrysostome jusqu'à celle qu'a systématisée le XIII^e^ siècle, jusqu'à celle, plus vécue, de notre époque; elle s'est même bifurquée en tendances et heurtée en controverses; parce qu'elle les dépasse et est divine, elle reste immuable sous l'incessante adaptation, et elle rend par là au dogme et à l'Église un témoignage irréfragable, elle est une vivante apologétique. Divine et humaine à la fois, elle a, par là même, de quoi répondre au mieux aux besoins de l'âme moderne; celle-ci veut la vie intense, et la morale évangélique lui apporte la vie plus intense.

Il y a dans ces conférences plus que des idées. Comme la morale dont elles parlent, elles échauffent le cœur et émeuvent la volonté. A une science historique, philosophique et théologique considérable, à un sens aiguisé des besoins réels de nos temps, à une mise en œuvre remarquablement concrète et persuasive, sans pédanterie comme sans faux sentiment, elles ajoutent une âme, l'âme d'un apôtre et d'un saint. Elles sont bien la parole de cet homme de Dieu dont le P. Bassi dans l'introduction nous a évoqué la silhouette, et dont le peuple italien d'après-guerre a si abondamment pu apprécier l'inépuisable bonté; car il mettait en pratique la morale qu'il prêchait : *transiit benefaciendo.* J. DEFEVER, S. I.

A. Rosmini. *Scritti autobiografici inediti a cura di E. Castelli.* Rome, Anonima Romana Editoriale, 1934, (26 × 19 cm.), XLVIII-438 p.

Nous venons de recevoir le premier volume de la nouvelle édition complète qu'entreprend des œuvres inédites ou éditées d'Antonio Rosmini-Serbati l'Académie royale d'Italie. Conçue par la « Società Filosofica Italiana », le projet reçut aussitôt l'appui intelligent du Gouvernement Fasciste. C'est à bon droit dès lors que l'édition nous est présentée comme « l'Édition Nationale » de l'œuvre du penseur de Rovereto. L'exécution de l'œuvre, à en juger par le premier volume, est parfaite et ne mérite que des éloges. Ce volume contient, en dehors d'une courte biographie, une très riche bibliographie (1578 numéros), les divers « journaux » (diarii) de Rosmini : journal de ses voyages, de ses écrits, journal personnel, journal relatant la naissance et le progrès de la « Carità », ou de l'Institut religieux, fondé par l'auteur du « Nuovo Saggio ». L'intérêt du volume est avant tout historique. Ajoutons

qu'il est très richement illustré et d'une tenue scientifique et critique capable de satisfaire les juges les plus exigeants.

Nous espérons reparler plus longuement de cette publication importante, dès que nous serons en possession des premiers volumes de « philosophica ». En attendant, nous souhaitons que l'initiative heureuse de nos amis italiens soit couronnée d'un brillant succès. F. HULSELMANS.

Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique. Quatrième année. Nos 1-2. 1934. Paris, Recueil Sirey, 1934, (25 × 16 cm.), 264 p.

Ces Archives répondent à une nécessité et y satisfont fort bien.

Depuis quelque quarante ans, nous assistons à une renaissance du droit naturel et des études sur les fondements du Droit. Jusque-là, la science juridique dormait d'un profond sommeil dogmatique se contentant de l'exégèse des textes et du code en particulier. Les nécessités nouvelles de la vie sociale et le retour à une philosophie spiritualiste devaient tirer l'étude scientifique du Droit de cette léthargie. Les Archives que nous présentons, ouvertes aux auteurs d'opinions fort diverses, reflètent ce renouveau de la pensée juridique et sociale et constituent une précieuse source d'informations pour qui veut connaître la vie souterraine et profonde du Droit. Bien que d'expression française, elles nous informent sur l'évolution des idées juridiques et sociales dans la plupart des pays étrangers. Cette simple description suffit à dire l'intérêt de ces Archives et le discernement critique avec lequel elles doivent être lues.

Ce numéro contient plusieurs articles intéressants, sur le droit naturel, sur la philosophie politique de l'Italie contemporaine, ainsi qu'une notice sur Auguste Comte et le catholicisme social. P. DE SOIGNIE, S. I.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Enseignement religieux.

PIE XI. *Actes. Tome V (année 1929, 1er semestre).* Paris, Bonne Presse, 1934, (20 × 13 cm.), 276 p. Prix : 4 frs.

Excellente entreprise que nous voudrions voir progresser plus rapidement : nous sommes en retard de cinq ans. La plupart des documents ne sont pas facilement abordables pour beaucoup, et le texte latin ou italien qui accompagne la traduction française peut rendre grand service. Ce volume contient, comme tout particulièrement importants, les concordats avec l'Italie et la Prusse, la loi fondamentale de la Cité du Vatican et quelques autres pour la même Cité, la lettre au cardinal Liénart au sujet du conflit entre employeurs et employés. C. SEVRAIN, S. I.

R. Dubosq, p. s. s. *Les étapes de la vie chrétienne ou présentation analytique du sacramentaire catholique. 1er fasc. (2e édit.): Le baptême. 2e fasc.: La confirmation et la communion eucharistique.* Tournai, Desclée, 1934, (17 × 11 cm.), xxxviii-242 p. Prix : 11,25; 12,75 frs.

Cet exposé — dogmatique, moral, canonique et liturgique — du sacramentaire atteindra certainement la fin poursuivie par l'auteur : une estime plus grande de la part des fidèles et du clergé pour les moyens de salut que sont les sacrements. L'on s'étonne et l'on se réjouit de voir rassemblés dans ces petits volumes, d'une présentation typographique très réussie, tant de doctrine, de renseignements et de réflexions excellentes. De chacun des sacrements, dans un premier chapitre, préambule doctrinal, l'auteur expose la théologie et l'histoire; un second chapitre en décrit la liturgie à la façon d'un rituel très heureusement commenté. De riches bibliographies, tenues bien à jour, augmentent la valeur de ces petites « sommes » appelées, nous paraît-il, à rendre de grands services. É. Bergh, s. i.

J. Lahitton. *Sanctum sacrificium. Entretiens sur la messe.* Paris, Édit. Spes, 1934, (19 × 12 cm.), 244 p. Prix : 10 frs.

M. le Chanoine Lahitton a été professeur pendant quarante années, nous dit Mgr Mathieu, dans la préface de ce livre. On s'en aperçoit et ces huit entretiens de retraite sont principalement des entretiens théologiques. L'auteur se fraie un sentier à grands coups de hache, en abattant les théories de Vasquez, de Lugo, de Franzelin et surtout du P. de la Taille. Il veut serrer d'aussi près que possible le texte du concile de Trente. Pour lui, le sacrifice de la messe n'est pas le renouvellement du sacrifice du Calvaire, mais du sacrifice de la dernière Cène. Il « représente » la mort de Jésus parce qu'il nous offre, d'une manière non sanglante, le corps et le sang séparés, au moins en outre des paroles sacramentelles. C'est là une immolation mystique mais réelle, car le changement se faisant de substance en substance, les paroles sacrées impriment sur l'auguste victime un caractère de mort... Il ne voit rien, il n'entend rien... Ici nous avons le Christ humilié, le Christ obéissant, le Christ abaissé jusqu'au néant, etc...

Nous devons avouer que les arguments de M. Lahitton n'ont pas fait disparaître tous nos doutes. Et ne peut-on pas lui reprocher d'accentuer trop ces caractères de mort, d'humiliation, etc., qui ne sont qu'apparents et de ne pas assez rappeler que le Christ présent dans l'Eucharistie est le Christ glorieux qui ne peut souffrir aucune limitation, aucune impuissance, aucune humiliation ? M. E.

L. Persoglio. *Catechismo sulle quattro parti della dottrina cristiana ovvero spiegazione della dottrina cristiana. Vol. I-III.* 2me éd. Turin, Marietti, 1930-1934, (20 × 13 cm.), viii-450 p.; 480 p.; 362 p. Prix : 40 lires.

Vaste exposé de la doctrine chrétienne aux adultes. Le dogme et la morale y sont bien fusionnés, le tout enrichi d'exemples et d'utiles suggestions pratiques, mais certaines références, par exemple celle sur sainte Claire, (vol. I, p. 64) etc., sont de valeur scientifique contestable et certaines explications (Vol. I, pp. 110, ss., 127, etc.) arriérées ou inexactes.

A souligner les chapitres sur Jésus et l'Église. Quant à la forme du manuel, la lecture en est aisée et la présentation typographique excellente. Cette

nouvelle édition présente sur la première l'avantage de pouvoir mentionner les applications du code de Droit Canon et celles du Concordat italien avec le Saint-Siège à propos du mariage. Nous souhaitons que la prochaine édition soit complétée par une table analytique des matières pour en rendre la consultation plus utile et plus facile. A. JALUNA, s. i.

Action catholique.

L'Action catholique. Traduction française des documents pontificaux. (1922-1933). 2me éd. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1934, (19 × 12 cm.), 600 p.

Cette seconde édition est en augmentation de près de deux cents pages sur la précédente. C'est dire que la masse des documents est considérable. Aussi, la multiplication des sous-titres et surtout la publication d'un index systématique seraient infiniment souhaitables. Pour quelques questions plus délicates d'ordre théorique, il sera indispensable de se reporter au texte officiel des *A. A. S.* et de l'*O. R.* P. DABIN, s. i.

MGR L. CIVARDI. *Manuel d'Action catholique. Essai théorique.* Traduit de l'italien par J. Claes. Bruxelles, Cité chrétienne, 1934, (20 × 13 cm.), 360 p.

L'éloge des travaux de Mgr Civardi sur l'Action catholique n'est plus à faire. Personne ne sera plus heureux que nous de souscrire au jugement de Mgr Pizzardo écrivant à l'auteur que son livre resterait « un guide lumineux et sûr pour tous ceux qui se dévouent à cette action bienfaisante ».
P. DABIN, s. i.

Pour l'Action catholique. Coll. « Les cahiers du blé qui lève ». VI. Paris, Téqui, 1935, (19 × 13 cm.), VI-206 p. Prix : 10 frs.

M. l'abbé Rosat ouvre aux écrivains et à tous les artistes « un véritable *chantier* intellectuel » : plus de 700 travaux ébauchés ou indiqués. Ces travaux sont proposés par les jurys des prix *Albert de Mun* et *Henri Bazire* dont ce cahier précise les conditions. Les auteurs trouveront encore des méthodes et des avis pour répandre et faire accueillir leurs œuvres. Citons quelques rubriques : manuels — encyclopédies — films — chansons — œuvres d'art — revues — répertoires — tracts... Nous conseillons également ce cahier aux directeurs des cercles d'études. L. GOUX, s. i.

P. MORLION, O. P. *Offensief, geest en praktijk.* Coll. Offensief-brochuren. Maeseyk, Romen en Zonen, 1934, (19 × 13 cm.), 68 p. Prix : 4 frs.

P. HEYNS. *Sovjet-Rusland en wij.* Coll. Offensief-brochuren. Maeseyk, Romen en Zonen, 1934, (19 × 13 cm.), 54 p. Prix : 4 frs.

L. GEYSEN. *Spreekkoren.* Coll. Offensief-brochuren. Maeseyk, Romen en Zonen, 1934, (19 × 13 cm.), 50 p. Prix : 4 frs.

DE WAARHEID. Maandschrift in het teeken der Offensief-beweging. Anvers, Geloofsverdediging. Prix : 10 frs par an.

Un groupe « d'Offensive » catholique, prêtres et laïcs, s'est formé à Anvers sous la direction du P. Morlion, dans le but d'étudier et d'employer

des moyens plus modernes d'Action catholique. Il est urgent de ne plus se tenir sur la défensive. Périodiquement paraîtront des brochures sur la situation présente, les positions de l'ennemi, les méthodes efficaces. Voici les trois premières. Celle du P. Morlion, bien connu par Docip, est un programme d'apostolat sur les intellectuels et sur la masse; elle porte l'imprimatur de l'Ordinariat de Malines. Dans la seconde, un jeune écrivain, M. P. Heyns, décrit la propagande en Russie; comment les ennemis de la vérité religieuse emploient la littérature, la presse, le théâtre, le cinéma et la radio : *fas est et ab hoste doceri.* Un moyen très moderne et qui semble appelé à une grande efficacité, les *chœurs parlés*, est étudié et présenté par M. L. Geysen, bien au courant de la technique.

Le périodique *De Waarheid*, édité depuis 29 ans par les Pères Dominicains, à Anvers, devient l'organe mensuel du groupe « d'Offensive ». Il s'attaque surtout, d'une façon incisive et populaire, aux sophismes socialistes. Il est absolument autre chose qu'un « Rex flamand ».

De tout cœur nous souhaitons un plein succès aux généreux efforts du « groupe » et il l'atteindra certainement par son ardeur juvénile, tempérée par la prudence chrétienne. Les catholiques d'expression française feront bien de prendre connaissance de ces fructueuses initiatives. J. SALSMANS, S. I.

Ascétisme.

A. GOODIER, S. I. *The Inner Life of the Catholic.* Londres, Longmans et Green, 1933, (19 × 13 cm.), XVI-174 p. Prix : 5 sh.

Cet ouvrage — un des meilleurs de Mgr Goodier — fut écrit à la demande de non-catholiques. On y retrouve les qualités qui ont fait le beau succès des autres études de l'auteur : connaissance approfondie des évangiles, compréhension singulièrement avertie des goûts et des préoccupations de notre société actuelle, style simple, lucide et précis. Mgr Goodier a sa manière à lui de mettre en valeur les textes sacrés et d'en exploiter les richesses psychologiques. Le présent travail est une démonstration vivante et persuasive; il fera mieux comprendre l'excellence de l'union au Christ par le renoncement généreux et l'amour. La puissance de cette « vie intérieure » qui s'épanouit sous des aspects multiformes dans le catholicisme, ne doit pas être cherchée ailleurs. C'est elle toujours que l'on retrouve agissante chez des personnages aussi différents que le Bienheureux Campion, le fin lettré, pourvu de tous les dons de l'esprit et du cœur et Matt Talbot, l'ouvrier irlandais sans culture... ou encore que la grande sainte Thérèse et ce type de religieuse humble mais bien moderne que fut Margaret Sinclair. — Ce livre mérite d'être reçu avec faveur. Il prendra rang d'emblée parmi ceux qui contribuent à faire mieux connaître et aimer N.-S. J.-C. J. FROCHISSE, S. I.

G. LEBACQZ, S. I. *La grande Amitié.* Coll. Museum Lessianum. Section ascétique et mystique, nº 38. Louvain, Museum Lessianum, 1934, (19 × 14 cm.), 310 p. Prix : 16 frs.

C'est l'amitié de Jésus-Christ, cette « grande amitié » que le P. Lebacqz veut nous proposer dans ce livre. Il s'adresse surtout aux jeunes gens. Voué à l'œuvre de leur éducation, le P. Lebacqz sait comment leur parler et quelles sont les choses qui peuvent le mieux faire vibrer leur âme.

Aucune vie chrétienne personnelle n'est possible si l'on n'aime personnellement et profondément Notre-Seigneur. Cette affection réciproque, c'est

l'amour. Mais on a tant abusé de ce mot que l'auteur à préféré dire l'amitié. Par là sont mis en relief le caractère viril et les exigences de la dévotion à la personne du Seigneur Jésus.

La sublimité du sujet n'a pas entraîné le P. Lebacqz dans des considérations vagues et sentimentales. La pensée reste nette et vigoureuse. Elle s'affirme dans des « propositions » claires, précises. L'Évangile reste la source de toutes nos connaissances sur Jésus; c'est à lui que s'en réfère l'auteur. Mais dans ses considérations théoriques, d'apparence abstraite, et dans ses citations et gloses de l'Écriture, il a mis cette chaleur de conviction et de sincérité que peut seule donner la vie intérieure vécue pour son propre compte.

L. Tromont, s. i.

L'éducation de l'effort. Compte rendu du congrès de mars 1934 au musée social. Coll. L'école des parents. Paris, Édit. Spes, 1934, (19 × 12 cm.), 360 p. Prix : 12 frs.

Compte rendu du 5e Congrès de l'École des parents, ce volume contient bien des choses intéressantes et suggestives sur l'éducation de l'effort chez les enfants, les adolescents et les adultes. Dans le discours d'ouverture de M. Garnier et tout particulièrement dans l'excellente allocution de Mme Vérine, présidente fondatrice, on peut remarquer la volonté éclairée de l'École des parents de « se jeter dans un grand courant éducatif composé de tous les éléments sains et spiritualistes de la nation, car là où ne souffle pas l'Esprit, aucune restauration de l'ordre de la Cité n'est possible ». C'est pourquoi l'École des parents ne fait pas seulement appel à des pédagogues et à des maîtres expérimentés, mais aussi aux représentants attitrés de la vie spirituelle d'où qu'ils viennent. Quel dommage toutefois qu'à la base d'un mouvement si plein de bonnes intentions, il n'y ait pas le ralliement autour de l'unique Vérité!

Parmi les nombreuses et instructives conférences que contient ce volume, signalons tout spécialement celle de Mme Marie Fargues sur le « Premier exercice de la volonté dirigée chez l'enfant » et celle de Mme Vérine sur « l'Effort vers l'Amour ».

G. Laurent, s. i.

S. François de Sales. *Introduction à la vie dévote. Pages choisies.* Paris, Lethielleux, 1934, (16 × 10 cm.), 244 p. Prix : 6 frs.

Saint François de Sales n'a pas épuisé, loin de là, la puissance de sa séduction, ni son efficacité. M. l'abbé Champenois a cru utile, à bon droit, de mettre entre les mains de nos jeunes gens les plus belles pages, les plus persuasives et les plus riches aujourd'hui, de ce chef-d'œuvre définitif qu'est l'Introduction à la vie dévote. Il a, dans ce but, utilisé l'édition bien connue des œuvres du saint par le chanoine Haumont.

Engageons la jeunesse actuelle à relire ces pages choisies pour elle, pleines de sagesse, de bon sens, et du meilleur esprit chrétien.

A. M. Moers, s. i.

M. Pfliegler. *Anjunge Menschen. I Band. Advent bis Pfingsten. II Band. Die Sonntage nach Pfingsten.* 2me éd. Salzburg, Pustet, 1934, (20 × 12 cm.), 158 et 150 p. Prix : 2,40 et 2 Mk.

Monsieur l'abbé Pfliegler veut faire vivre aux chrétiens la vie du Christ dans la liturgie. Ces homélies exposent à des élèves l'idée centrale de l'évan-

gile du dimanche. La fine psychologie et la simple cordialité avec lesquelles l'auteur présente Notre-Seigneur aux jeunes gens en font le grand mérite. A lire ces pages d'un style si frais et concis, on s'explique le succès du prédicateur auprès de la jeunesse. H. SPODEN, S. I.

Biographie.

F. VAN OLDENBERG ERMKE. *Santa Teresa de Jesus. De avonturen eener ziel.* Nimègue, Uitgave N. V. centrale Drukkerij, 1934, (21 × 15 cm.), 132 p.

Personne ne saurait raconter la vie de la grande sainte Thérèse mieux qu'elle ne l'a fait elle-même dans ses écrits autobiographiques, les chefs-d'œuvre de la littérature espagnole. Mais celui qui n'a pas le loisir de faire ainsi plus ample connaissance avec la sainte, aura tout intérêt à lire ces *Aventures d'une âme.* Elles nous présentent, dans un nombre restreint de pages, une reconstruction assez fidèle de la vie si pleine et si complexe de la grande réformatrice du Carmel. C'est une suite de scènes vivantes, se déroulant, rapides et captivantes, comme les images d'un beau film.

W. B.

L. F. M. DE JONGE, S. I. *De dienaar Gods Jan Philip Roothaan, S. I., 1785-1853.* Wassenaar, Dieben, 1934, (19 × 13 cm.), 274 p. Prix : 1,50 florin.

C'est plutôt l'histoire d'une vocation que l'histoire d'une vie que le vice-postulateur de la cause du serviteur de Dieu J. Ph. Roothaan offre au public. L'ouvrage n'en suscitera que davantage la dévotion au grand et saint général de la Compagnie de Jésus. On lira avec un intérêt très vif les maints extraits de lettres écrites avant ou pendant le noviciat et lors de son séjour en Russie. Les années de généralat n'ont été esquissées que très sommairement. Mais le récit suffit pour nous montrer comment l'amour de Dieu et des âmes et une grande bonté ont été les profonds mobiles de cette vie laborieuse. A nos jeunes gens de collège le livre pourra montrer la voie d'une vocation sacerdotale ou religieuse. J. DROST, S. I.

S. VAILHÉ, A. A. *Vie du P. Emmanuel d'Alzon, vicaire général de Nimes, fondateur des Augustins de l'Assomption (1810-1880). Tome II. (1851-1880).* Paris, Bonne Presse, 1934, (20 × 13 cm.), 792 p. Prix : 20 frs.

En 1927, le P. Vailhé avait publié le premier volume de cette biographie du P. d'Alzon, consacré aux quarante premières années de sa vie (1810-1850). Il y exposait la jeunesse du fondateur de l'Assomption, les débuts de la congrégation : déjà on y pressentait le rôle du P. d'Alzon dans l'histoire du catholicisme en France au XIX^e siècle.

Les quelque 800 pages de ce second volume achèvent le portrait du fondateur et de l'apôtre.

L'organisation de son Institut, au milieu de très lourdes difficultés parfois; l'esprit qu'il lui communique; son influence auprès des religieuses de l'Assomption : autant de motifs de saluer dans le P. d'Alzon un grand promoteur de la vie religieuse au siècle dernier.

A côté de cela, son activité, non seulement dans les missions d'Orient, mais dans la vie catholique de son pays, notamment à l'époque du concile du Vatican et de la lutte pour la liberté de l'enseignement supérieur aide à comprendre l'hostilité que les ennemis de l'Église portent à son œuvre.

L'on ne s'étonnera pas des proportions de cette biographie si l'on songe aux multiples entreprises de ce vaillant, aux nombreuses luttes religieuses auxquelles il a été mêlé.

L'exposé est alerte, d'une lecture intéressante. En même temps, les pages si émouvantes sur la vie intime de ce grand religieux fournissent le secret de son extraordinaire activité et de la fécondité des œuvres qu'il a laissées après lui. É. BERGH, s. I.

A. AUFFRAY. *Le premier successeur de Don Bosco. Don Rua (1837-1910).* Lyon, Vitte, 1933, (21 × 14 cm.), XVI-412 p. Prix : 18 frs.

« Quel grand serviteur de Dieu! L'Église s'en occupera certainement un jour... » disait Pie X. Et de fait, voilà une vie remarquable. Biographie d'ailleurs écrite par un maître du genre, d'une manière très actuelle, en chapitres courts et pleins d'anecdotes, dans un style alerte, ému, coupé de tableaux typiques. Une même impression de vif intérêt vous entraîne au cours de ces pages attachantes. A côté de Don Bosco, ce prodigieux animateur de la jeunesse populaire, on découvre avec bonheur le rôle étonnant de Don Rua : comme lieutenant d'abord pendant trente-cinq ans, collaborateur très humble mais incomparable, puis comme chef lui-même durant vingt-deux années, menant ainsi jusqu'à son plein développement l'œuvre salésienne que Don Bosco avait tracée dans ses grandes lignes. Vie de travailleur acharné d'un religieux à l'âme ardente, cet exemple fera beaucoup de bien de nos jours, surtout dans la jeunesse ouvrière. J. VASSAUX, s. I.

P. M. BRETONNET. *Le chanoine Mangou et la première communauté sacerdotale de Larchant.* Paris, Bonne Presse, 1934, (22 × 15 cm.), XXII-200 p. Prix : 10 frs.

La vie en commun des prêtres de paroisse trouve un nombre toujours plus grand de partisans dans les rangs du clergé français. Écrasés par un nombre fabuleux de paroisses « desservies par binage », les curés de village sont fort mal défendus contre l'isolement et le découragement; d'où l'idée et les réalisations de ces « communautés de prêtres », sorte de « missions permanentes » assurées par 3 ou 4 prêtres, chargés de reconquérir à Notre-Seigneur une douzaine de paroisses. On lira avec émotion le récit des efforts héroïques de la première communauté de Larchant. Elle a écrit une des plus belles pages de l'histoire du clergé français au XX^e^ siècle. A SONET, s. I.

D. E. MISSEREY. *Sous le signe de l'hostie. La Mère M.-M. Doëns, moniale bénédictine.* Coll. « Pax », vol XXXVII. Paris, Desclée De Brouwer, 1934, (19 × 12 cm.), XVI-230 p. Prix : 12 frs.

Biographie vraiment peu banale. Histoire d'une âme sainte, toute à Dieu, qui entre au carmel et quitte pendant le postulat pour des raisons de famille. Des années durant, elle lutte pour suivre sa vocation; et au moment où elle pensait rentrer au carmel, Notre-Seigneur l'appelle à la vie bénédictine. Sa mère l'en arrache malgré elle. Mais Dieu l'y ramène et elle y meurt après quelques années. Une âme toute abandonnée à Jésus dans l'Eucharistie, qui

est son unique préoccupation; une âme simple et qui, sous des dehors qu'elle veut ordinaires, abrite le secret d'une vie mystique intense et des plus élevées.

Beaucoup pourront trouver à cette lecture l'encouragement dans l'épreuve, et un puissant stimulant vers l'esprit eucharistique : reconnaissance, sacrifice, amour. Mère M.-M. Doëns, est manifestement une disciple de la grande sainte Gertrude. C. SEVRAIN, S. I.

A. FORGET, S. I. *Le Père Eudore De Vroye, S. I.* Coll. Museum Lessianum, section ascétique et mystique, nº 39. Louvain, Museum Lessianum, 1934, (18 × 14 cm.), 184 p.

Né à Marbais, en Brabant, en 1869, entré à 17 ans au noviciat de la Compagnie de Jésus à Arlon, professeur d'humanités, et plus tard de philosophie morale, recteur des collèges de Charleroi, Bruxelles, Tournai, Mons, le P. Eudore De Vroye fut partout l'homme de la fidélité simple au devoir et de la bonté spontanée et souriante. Deux circonstances de sa vie devaient mettre en relief ses qualités de fermeté et de bienveillance. Recteur du collège Saint-Michel à Bruxelles durant l'occupation allemande, de 1914 à 1918, il eut maintes fois à prendre les responsabilités que lui imposait son devoir d'éducateur en Belgique occupée; c'est dire que, comme tant d'autres prêtres et religieux et plus que plusieurs d'entre eux, il eut beaucoup à souffrir de la part de l'autorité militaire allemande : emprisonné à trois reprises pendant de longs mois (novembre 1915 à février 1916; mars à septembre 1916; mars à septembre 1918), il fut soumis à de multiples vexations et au régime de privations qui ruina alors la santé de plus d'un de nos compatriotes détenus. Le P. Forget dépeint vivement ce que furent pendant ces jours la fermeté et l'endurance du prisonnier. Onze années plus tard l'accident de chemin de fer du 17 avril 1929 qui brisa les deux jambes du P. De Vroye, alors recteur à Mons, et, après un mois de souffrances, amena sa mort, manifesta mieux encore l'oubli de soi et la générosité du religieux.

Le P. Forget n'avait pas eu d'abord l'intention d'écrire « une vie » du P. De Vroye; il voulait seulement introduire par une notice biographique une nouvelle édition de la *Retraite de huit jours*, composée par le P. De Vroye durant sa dernière captivité et publiée par lui en 1928 (Zech, Braine-le-Comte). La notice peu à peu est devenue un livre, riche d'anecdotes, de traits de vertu ou de caractère, parfois moins significatifs, mais qui se lisent toujours avec intérêt, grâce à l'entrain, à l'ardeur, à l'enthousiasme qu'y met l'auteur, malgré ses 74 ans. Ceux qui ont connu et estimé le P. De Vroye comme religieux et comme supérieur seront heureux de le retrouver dans ces pages. J. L.

COMTESSE D'ADHÉMAR. *En quête d'une Église. Ma jeunesse protestante. Souvenirs (1849-1884).* Paris, Beauchesne, 1934, (19 × 12 cm.), 198 p.

Par la publication de sa correspondonce avec M. l'abbé Frémont, la comtesse d'Adhémar a raconté ailleurs l'histoire de sa conversion. Agée de 84 ans, elle reprend la plume et rappelle ses années de jeunesse protestante pour montrer la voie qui l'a menée au catholicisme. Son récit simple et délicat abonde en remarques judicieuses. Nous avons admiré en particulier ses pages sur l'éducation. Il témoigne aussi d'une compréhension large et bienveillante qui aidera, nous en sommes persuadé, à « la fusion des élites chrétiennes dans le sein de l'Église ». P. DE BAENST, S. I.

Pour les enfants

A. Van der Mueren. *Naar Jezus met de zesjarigen. Katechesen. IIe Deel.* Coll. Paedagogische Studien. Deel xxxiv. 2me éd. Louvain, De Vlaamsche Drukkerij, 1934, (23 × 15 cm.), viii-312 p. Prix : 20 frs.

Pour intéresser les enfants par un cours de religion très vivant, voici réédités les modèles de leçons de l'abbé Van der Mueren. Procédés, langage, tout s'y joint pour captiver les petits auditeurs et leur laisser une empreinte inoubliable de piété. En quarante leçons, les vérités du credo, depuis l'article introduisant la vie publique de Jésus, sont mis à la portée des enfants : baptême, passion, Saint-Esprit, Église... Le catéchiste le plus expérimenté sera enchanté de posséder pareil livre. P. Van den Bossche, s. i.

M. de Langle de Cary. *L'Évangile dans la vie des petits enfants.* Paris, Édit. Spes, 1934, (25 × 16 cm.), 344 p., illustrations de M. Chauffard-Hugues. Prix : 15 frs.

Mêler l'évangile aux journées et aux pensées d'un groupe de bons espiègles n'est pas facile. M. de Langle y réussit parfaitement. A propos des menus incidents de la vie de ses neveux, « Tante Marie » met à leur portée, sans l'altérer, le « livre divin ». La douceur, l'humilité et l'obéissance du Christ sont inculquées à l'occasion d'une dispute. Le don d'une petite bergère à de plus pauvres qu'elle, introduit naturellement le récit des deux sous de la veuve, etc.... — On n'a pas exagéré en écrivant : « Depuis la comtesse de Ségur, et son *Évangile d'une grand-mère*, il n'a rien été écrit d'aussi prenant et d'aussi adapté à l'âme de nos enfants ». Comme chez elle, les réflexions toutes spontanées, vivantes et réelles encadrent la morale et renouvellent sans cesse l'intérêt et l'attention des petits auditeurs.

L. Godin, s. i.

T. Burger. *Le prédicateur des enfants. Première série. Sinite parvulos. Sermons pour la messe des enfants.* Traduit de l'allemand par M. Grandclaudon. Tournai, Casterman, 1935, (19 × 12 cm.), 272 p. Prix : 18 frs.

Par manière de préface, l'auteur nous donne des remarques très judicieuses sur l'art difficile de la prédication aux enfants. Ces pages sont suivies de 66 petits sermons très pratiques et concrets. Une histoire est le leit-motiv de chaque instruction qui s'adresse à la volonté des petits, en les exhortant à la vertu. Ces prônes sont vivants et dénotent le fruit d'une longue pratique des jeunes auditoires. La première série de ce recueil nous offre des allocutions pour le dimanche et les fêtes et quelques plans de sermon préparatoires à la communion, à la confession, et à l'entrée des enfants de 14 ans dans la vie. Les prêtres chargés de l'instruction des petits, trouveront des choses très utiles dans ce sermonaire. L. Godin, s. i.

E. von Schmidt-Pauli. *Je vais à Jésus.* Traduction de Jeanne Bruni. Paris, Desclée De Brouwer, 1935, (13 × 9 cm.), 60 p., plusieurs gravures.

Dans un beau livre illustré de simili-aquarelles, en un langage simple et mystérieux à la fois, l'auteur prépare l'enfant à la contrition et à la confession.

La seconde partie, écrite par le P. Roche, suggère des actes très adaptés aux nécessités spirituelles des petits communiants. L. G.

LAMPLIGHTER. *The Children of the Lantern.* Londres, Burns Oates and Washbourne, 1934, (19 × 13 cm.), XII-188 p., dessins de Robin. Prix : 3,6 sh.

Remercions l'auteur de nous avoir donné un vrai bijou. Ce charmant livre d'instruction religieuse pour enfants est écrit avec amour par quelqu'un qui connaît à fond la psychologie des enfants. Tous les personnages qui paraissent dans ces pages sont vivants : ils parlent et agissent comme des enfants, avec toute la candeur, toute la pénétration et toutes les inconséquences des enfants. Le « Lamplighter » leur apprend non seulement à connaître leur religion, mais à l'aimer, à la vivre. Les nombreux dessins de « Robin » ajoutent une dernière perfection à un livre d'une rare beauté, auquel on ne peut que souhaiter la plus large diffusion. J. O'MARA, S. I.

C. MELLOY. *Cinq contes de Noël.* Illustrations de J. Hebbelynck. Paris, Desclée De Brouwer, 1934, (22 × 22 cm.), 70 p., 5 gravures, Prix : 10 frs.

Cinq contes de Noël de Camille Melloy, avec de fines images en couleurs de Mme Jeanne Hebbelynck. La série s'ouvre avec une messe de Noël pour les petits (défense aux parents d'y assister!) et où Jésus, de la crèche, fait le sermon; et elle se termine par une séance au ciel pour la distribution de prix de vertu entre les animaux qui aidèrent Jésus, Marie ou les saints : qui l'emportera des tourterelles qui se laissèrent offrir à la présentation au temple, ou des chameaux qui portèrent les mages, ou du coq qui provoqua les larmes de saint Pierre, ou de l'âne qui réchauffa par son souffle Jésus dans sa crèche, porta Marie en Égypte et fit entrer le Messie à Jérusalem ?

J. L.

J. VINCENT. *Sainte Thérèse de Lisieux.* Coll. L'année en fête pour nos enfants. Paris, Desclée De Brouwer, 1934, (19 × 14 cm.), 140 p., illustrations de M. Frapier-Deguy. Prix : 10 frs.

R. DUVERNE. *Les Saints Innocents.* Coll. L'année en fête pour nos enfants. Vol. XVI. Paris, Desclée De Brouwer, 1934, (19 × 14 cm.), 126 p., illustrations de R. Grillon. Prix : 10 frs.

G. DUHAMELET. *Sainte Geneviève.* Coll. L'année en fête pour nos enfants. Vol. XVII. Paris, Desclée De Brouwer, 1935, (19 × 14 cm.), 154 p., illustrations de M. Winter-Courbe. Prix : 10 frs.

Nous doutons que les enfants goûtent beaucoup les gravures un peu fades qui leur sont offertes dans le premier de ces deux volumes et surtout les bizarres illustrations ébauchées dans le second. Pourquoi ne pas s'inspirer davantage des livres anglais pour enfants, par exemple des jolis dessins si amusants, si expressifs de « Robin » dans les livres de Maud Mcnahan sur saint Louis, sainte Sophie Barat, ou dans « The Children of the Lantern » par Lamplighter ? Heureusement le texte de ces deux ouvrages vaut beaucoup mieux, sans égaler cependant plusieurs volumes antérieurs de cette excellente collection. Il y a beaucoup de vie et de naturel dans le dialogue consacré aux saints Innocents· mais la Pérée est-elle en Afrique (p. 25) ?

Quant au troisième, consacré à sainte Geneviève, par Geneviève Duhamelet, il nous semble (les gravures mises à part) un modèle du genre : vivant, pittoresque, enjoué, il met parfaitement en valeur la belle et touchante vie de la vierge de Nanterre; beaucoup d'esprit chrétien. Pour finir, l'auteur explique aux enfants français tout ce que signifie pour eux celle qu'on a appelée « patronne de Paris » et « mère de la patrie ». Des visites à Nanterre et Saint-Étienne-du-Mont terminent le récit. J. L.

Varia.

V. Poucel. *Les choses nous parlent ou les entretiens dérobés.* Coll. Ars et fides. Paris, Bloud et Gay, 1934, (19 × 12 cm.), 238 p.

Elles ont un message à nous dire les choses qui nous entourent! Message discret, intime, familier que le P. Poucel a saisi et qu'il s'est plu à nous découvrir. Il l'a fait en un langage plein de finesse et de profondeur. Je cite au hasard : « Le petit jour : ... Je puis t'assurer que si tu me reçois avec courage, tu n'auras de moi ni honte, ni regrets » (p. 13). — « Les volets : ... Paresseux! A force de compter sur l'heure future, nous refermeras-tu sans avoir rien fait » (p. 16). — « Le Miroir : Je cherche au fond de tes yeux ta vérité, et c'est encore ma vanité que j'y lis » (p. 35). On pourrait citer de la sorte sans fin... Mais n'est-il pas plus simple de recommander la lecture de ce livre « si français »? P. De Baenst, s. i.

P. Jourda. *Stendhal. L'homme et l'œuvre.* Coll. Temps et visages. Paris, Desclée De Brouwer, 1934, (20 × 13 cm.), 298 p., plusieurs gravures. Prix : 20 frs.

Œuvre d'un stendhalien de marque, cette étude est parfaite. Suffisamment érudite pour qu'on soit assuré de l'exactitude; mais pas trop, pour ne pas fatiguer un lecteur non spécialisé. Elle est une excellente introduction à l'intelligence de l'œuvre de Stendhal. Malgré ses défauts très prononcés, le grand écrivain valait mieux qu'il ne le montrait et ce livre le rend sympathique. M. J. est peut-être un peu indulgent pour l'aspect moral de ses écrits. Le volume est pour les grandes personnes, qui se rappelleront que Stendhal est à l'index. C. Sevrain, s. i.

J. K. Huysmans. *Les meilleurs textes.* Coll. Choisir. Paris, Desclée De Brouwer, 1934, (16 × 11 cm.), lxiv-556 p. Prix : 15 frs.

Quelle satisfaction de parcourir ces pages très bien choisies et de retrouver ainsi tout l'homme. Car si le style mérite la lecture, c'est bien plus encore l'homme qui attire et par un fait d'importance capitale, sa conversion. Par là, Huysmans sera toujours actuel. L'introduction prépare parfaitement à comprendre et à goûter les textes. Heureuse idée aussi de terminer le volume par une bibliographie des œuvres de Huysmans et des principaux écrits qui le concernent. Signalons quelques passages truculents (comment les éviter?) et deux ou trois un peu crus. C. Sevrain, s. i.

Les bonnes lectures. Paris, Flammarion, 1934, (20 × 14 cm.). Six derniers volumes parus : chacun de 96 p., avec plusieurs gravures. Prix : 3,95 frs.

Six nouveaux volumes des « Bonnes lectures » : 1) P. DUCHAUSSOIS, O. M. I. *Des missionnaires français à Ceylan :* Les œuvres du P. Duchaussois ont trop de succès pour que ces pages choisies ne trouvent pas de très nombreux lecteurs. Ils ne seront pas déçus. — 2) A. D. SERTILLANGES, O. P. *Les mystères de la foi :* Tiré d'une œuvre magistrale, nous avons ici, présenté par un poète, un philosophe, un théologien, tout l'essentiel de la foi chrétienne. — 3) R. BAZIN. *Pie X :* Pages claires, directes et simples, prenantes aussi : miroir parfait de la merveille que fut l'âme de Pie X. — 4) F. FUNCK-BRENTANO. *Récits pour le temps de Noël :* Conteur charmant, Funck-Brentano reste historien. Ce qu'il dégage ici, c'est la continuité d'une tradition éminemment française : celle qui prend source et vie dans la foi chrétienne. — 5) P. TERMIER. *Les grandes énigmes de la terre :* Problèmes de nos origines, de la naissance de la vie, de la création, l'auteur les expose avec sa maîtrise de grand savant, de grand écrivain et de grand chrétien. — 6) G. GOYAU et P. LESOURD. *Comment on élit un Pape :* Les catholiques ne seront pas les seuls qu'intéressera l'exposé du mode d'élection des papes comme celui du gouvernement de l'Église pendant la vacance du Siège apostolique. Texte entièrement inédit. C. SEVRAIN, S. I.

A. D. SERTILLANGES, O. P. *Derniers regards du Christ.* Coll. Les bonnes lectures. Paris, Flammarion, 1934, (20 × 15 cm.), 96 p., plusieurs gravures. Prix : 3,95 frs.

P. JANVIER, O. P. *La passion.* Coll. Les bonnes lectures. Paris, Flammarion, 1935, (20 × 15 cm.), 96 p., plusieurs gravures. Prix : 3,95 frs.

Deux volumes de lectures pour le temps de carême parus en mars 1934 et en mars 1935 : le premier est extrait de : *Ce que Jésus voyait du haut de la croix,* du P. Sertillanges, O. P.; le second de : *La passion de Notre Seigneur Jésus-Christ et la morale chrétienne,* du P. Janvier, O. P. J. C.

L. BETHLÉEM. *Les pièces de théâtre.* 3e éd. Paris, Revue des lectures, 1935, (19 × 12 cm.), 510 p. Prix : 15 frs.

L. BETHLÉEM. *Mes réponses aux attaques de l'adversaire, aux reproches, aux inquiétudes et aux questions des amis.* Paris, Revue des lectures, 1935, (18 × 12 cm.), 208 p. Prix : 10 frs.

Une nouvelle édition des « Pièces de théâtre » de l'abbé Bethléem était désirée depuis longtemps; il n'est plus nécessaire de redire les services éminents que ce courageux ouvrage a rendus et continuera à rendre. A la différence de « Romans à lire et romans à proscrire », divisé en plusieurs sections selon le caractère moral des ouvrages, l'ordre est ici strictement alphabétique, ce qui est plus pratique. L'information fournie est remarquablement riche et précise; les 330 pages de la 1re édition sont devenues aujourd'hui 510. Pour rendre service à un plus grand nombre, l'auteur a ajouté au classement alphabétique des auteurs un répertoire des pièces de théâtre par ordre alphabétique des titres, avec, en regard, la valeur morale indiquée par un chiffre.

On sait les attaques dont ont été l'objet en ces derniers temps la revue et les ouvrages de M. l'abbé Bethléem; quelques amis même ont semblé émus par ces récriminations; aux uns et aux autres sont adressées « Mes réponses... », alerte et solide mise au point. J. L.

Der Grosse Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. IX Band. Osman bis Reuchlin. X Band. Reue bis Sipo. 4e éd. Fribourg en Brisgau, Herder, 1934 et 1935, (24 × 16 cm.), 1.756 et 1728 p., nombreuses gravures. Prix : 34,50 et 34,50 Mk.

Avec ce 9e volume, l'encyclopédie « Der Grosse Herder » a déjà entamé la lettre R. Ce volume contient de nombreux articles intéressants qui, avec concision, fournissent au lecteur une bonne documentation sur les questions les plus diverses, celle de l'Asie orientale par exemple, du Pacifique où un croquis judicieux met bien en lumière les intérêts divers qui s'y affrontent. L'Autriche se voit attribuer un bon nombre de colonnes; son histoire est traitée jusqu'aux derniers événements : l'assassinat du Chancelier Dollfuss. C'est évidemment la version allemande qu'on y lit. Pas un mot de l'immixtion du Reich dans les affaires d'Autriche ni de l'inhumanité des meurtriers. D'autres articles historiques exposent avec précision les grandes lignes de l'histoire de la Prusse, de la Pologne, du Portugal et sont illustrés de cartes fort suggestives. A signaler aussi les articles : pédagogie, philosophie, protestantisme, Réforme avec les cartes qui montrent les positions respectives du catholicisme et du protestantisme en 1555 et à la fin de la guerre de Trente Ans; l'article Renaissance très heureusement illustré. L'article Paris est un Baedeker en miniature, par le nombre de renseignements qu'il donne dans tous les domaines qui peuvent intéresser. Que dire des nombreux articles techniques et des tableaux, croquis et schémas qui initient aux problèmes les plus divers. Les bibliographies des articles principaux, par exemple pédagogie, philosophie, etc., mènent immédiatement le lecteur aux ouvrages fondamentaux en la matière.

Dans le 10e volume, signalons les articles d'art et d'histoire de l'art, concis et richement documentés, p. ex. : Rokoko, art roman, art romain; puis les articles qui traitent encyclopédiquement de l'histoire des pays : Rome, Russie, Serbie, Suède, Suisse; ces synthèses sont particulièrement intéressantes, d'autant plus qu'une bonne bibliographie les complète. En littérature, outre les articles : « roman, romantisme, etc. », notons les études très documentées : « Schiller, Shakespeare », pour lesquelles la bibliographie est remarquable. Parmi les articles techniques signalons : « Rundfunk » avec ses schémas suggestifs et ses statistiques. D'autres articles, tels que « Schule », avec toute la famille de mots qui s'y rapportent, « Schrift », ne sont pas moins instructifs. Quelques articles d'allure philosophique renferment en peu de mots l'essentiel sur ces questions : « Seele, Schöpfung, Selbstbildung ».

A. De Bil, s. i.

Les Gérants : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*